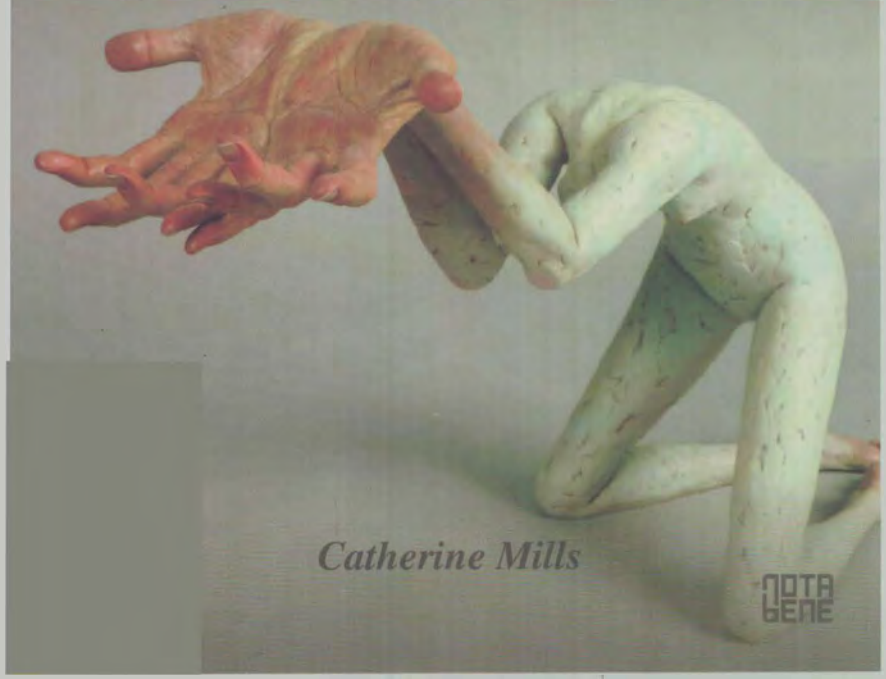
BİYOPOLİTİKA

Düşünürler ve Temalar



Catherine Mills

NOTA BENE

BİYOPOLİTİKA

Düşünürler ve Temalar

Catherine Mills

Çeviren: Mert Karbay

NOTA BENE

NotaBene Yayınları

BİYOPOLİTİKA
Düşünürler ve Temalar

Catherine Mills

Çeviren: Mert Karbay
Dizi Editörü: Onur Kartal
Editör: Ersin Vedat Elgür
Kapak Tasarımı: Erkal Tülek
Mizanpaj: Ulaş Akyol

Biopolitics ilk olarak 2018 yılında Routledge tarafından New York'ta basılmıştır.

Usta Ofset / Nurten Güven Sertifika No: 47612
Maltepe Mahallesi, Davutpaşa Cad. No:83.2.382 Zeytinburnu / İstanbul

1. Baskı
2021
İstanbul

ISBN : 978-605-260-330-7

www.notabene.com.tr ● info@notabene.com.tr
facebook: @NotaBeneYayinlari ● twitter: @NotaBeneY ● instagram: @notabene.yayinlari
© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazılım Donanım Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti.
Rasimpaşa mah. Duatepe sok. 59/B, Yeldeğirmeni, Kadıköy / İstanbul
Tel: (216) 337 20 26 GSM: 533 680 51 59 Sertifika No: 18074

BİYOPOLİTİKA

Düşünürler ve Temalar

Catherine Mills

Çeviren: Mert Karbay

NOTA BENE

Catherine Mills

Catherine Mills Avustralya'daki Monash Biyoetik Merkezi Direktörüdür. Doktorasını Avustralya Ulusal Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Daha önce Sydney Üniversitesi Biyoetik kürsüsü ile New South Wales Üniversitesi ve Avustralya Ulusal Üniversitesi'nde Felsefe departmanında dersler vermiştir. Aslen felsefeci olan, feminist felsefe ve Kıta felsefesiyle ilgilenen Mills, uzmanlığını Michel Foucault ve çağdaş biyopolitika üzerine almıştır. Yeni üreme teknolojilerinin kadınlar üzerindeki etkileri perspektifinden insan üremesindeki etik sorunları çalışmaktadır.

Diğer kitapları şunlardır: *The Philosophy of Agamben* (Routledge, 2008), *Futures of Reproduction: Bioethics and Biopolitics* (Springer, 2011)

Mert Karbay

Ankara Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi bölümünde doktora yapıyor. Daha önce Gerald Raunig'in *Dividuum – Makinesel Kapitalizm ve Moleküler Devrim* (Yort, 2019) isimli eserini çevirmiştir.

İçindekiler

Teşekkür 7

Giriş 9

Yapı 18

Kaynakça 21

BİRİNCİ KISIM 23

1. Yeni Bir İktidar Rejimi: Foucault 25

Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar 27

Yaşamın Bilgisi: Modern Biyolojinin Doğuşu 35

İktidarın Soykütükleri: Egemenlik, Biyoiktidar, Yönetimsellik 40

Öznellik ve Özgürlük: Bir Sanat Eseri Olarak *Bios* 45

Sonuç 53

Referanslar 54

2. Thanatopolitika Olarak Biyopolitika: Agamben 57

Egemenlik ve Kutsallık: Biyopolitikanın İkiz Kötülükleri 59

Yaşayan ve/ya Ölü: Çıplak Yaşam 68

Kutsallığa Karşı Beatitude; ya da
Çıplak Yaşam ve Yaşam-Biçimi 74

Suçluluğun Ötesinde Bir Etiğe Doğru 77

Sonuç 82

Referanslar 83

3. Totalitarizm ve Politik Hayvan: Arendt 85

Totalitarizmin Kaynakları 87

Eylem Olarak Politika: *İnsanlık Durumu* 99

Arendt ve Biyopolitika 106

Sonuç 113

Referanslar 114

4. Olumlayıcı Biyopolitika: Negri ve Esposito **117**
Çokluğun Kudreti 119
Bağışıklama Paradigması 127
Sonuç 150
Referanslar 151

İKİNCİ KISIM **153**

5. Politika: Egemenlik, Şiddet, Haklar **155**
Egemenlik ve Yönetim 156
Şiddet 170
Haklar 178
Sonuç 182
Referanslar 183

6. Yaşam: Biyoloji, Teknoloji, Üreme **187**
Biyoloji 189
Teknoloji 199
Üreme 206
Sonuç 215
Referanslar 216

7. Öznellik: Kişiler, Irk, Cinsiyet **221**
Kişiler ve İnsanlar 223
Irk 232
Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet 238
Sonuç 245
Referanslar 247

Son Sözler **251**
Referanslar 256

Dizin **257**

Teşekkür

Tüm akademik kariyerim boyunca biyopolitika hakkında okuduğum, düşündüğüm ve yazdığım için, her birine ayrı ayrı teşekkür edemeyeceğim kadar çok insan bu projeye -doğrudan ya da dolaylı olarak- katkıda bulundu. Bununla birlikte, özellikle bütün bu yıllar boyunca beni destekleyen veya ilham veren birkaç kişiye mesleki ve entelektüel borcumu teslim etmek istiyorum. Robert Bernasconi, Judith Butler, Penelope Deutscher, Rosalyn Diprose, Fiona Jenkins, Catherine Waldby ve Elisabeth Wilson. Ayrıca Melinda Cooper, Mick Dillon, Thomas Lemke, Chris Mayes, Daniel McLoughlin, Sergei Prozorov, Miguel Vatter ve Jess Whyte ile yaptığım kişisel sohbetlerden ve onların eserlerinden bilhassa keyif aldım ve faydalandım. Niamh Stephenson'a cömertliği ve entelektüel açıklığı için özellikle minnettarım. Partnerim Rob Sparrow ilk taslağın tümünü okudu, ki onun için pek az ödül yahut keyif vaat eden bir sevgi emeğiydi bu. Eleştirel yorumları için olduğu kadar genel olarak (akademik) yaşamımdaki desteği ve teşviki için de müteşekkirim. Kitabı, yazımını doğumlarıyla ve doğumlarından sonraki her gün sekteye uğratan kızlarıma ithaf etmek istiyorum. Bu kitap, onların sayesinde yaşamın yeniden düzenlenmiş bir vasiyetnamesidir.

Bölüm 6 ve 7, daha önce aşağıdaki metinlerde yayımlanan materyalleri içerir: Mills, C. (2017). "Biopolitics and Human Reproduction" *The Routledge Handbook of Biopolitics*, Eds. Prozorov, S. ve Rentea,

S. London, Routledge: 281–94. Mills, C. (2016). "Biopolitics and the Concept of Life" *Biopower: Foucault and Beyond.* Eds. Morar, N. ve Cisney, V. Chicago, University of Chicago Press: 82-101. Mills, C. Review of *Agamben and Colonialism*. Eds. Svirsky, M. ve Bignall, S. Edinburgh: Edinburgh University Press. Critical Philosophy of Race 4:1 içinde, s. 139-142.

Son olarak, bu kitabın tamamlanması Australian Research Council Future Fellowship (FT120100026) hibesiyle mümkün olmuştur.

Giriş

Michel Foucault'nun 1970'lerde berrak bir şekilde ortaya koyduktan ve takiben Giorgio Agamben'in *Homo Sacer*'inin (1998) İngilizce yayınlanmasından bu yana biyopolitika, beşeri ve sosyal bilim disiplinlerinde teorik bir referans noktası olarak vazgeçilmez hale geldi. Görünen o ki şimdilerde biyopolitikadan etkilenmeyen pek az alan var. Dahası, terimin biyohukuk, biyokültür, biyososyallik ve biyokapital gibi türevleri yeni bilim alanlarını kışkırtmakta ve tanımlamakta. Şüphesiz bu analitik doğurganlık, kavramın, modern -ve belki de modern öncesi- dünyanın işleyişinin kritik veçhelerini, en azından kısmen yakaladığı gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca, biyopolitikanın birden fazla teorik açıklama hattının olduğu gerçeği de bu doğurganlığı arttırmaktadır. Terimin kendisi farklı teorik bagajlar, farklı betimsel vurgular, felsefe ve politik aktivizm düzeylerinde çözülmesi veya üstesinden gelinmesi gereken farklı sorunlar içerebilir. Bu çeşitlilik, belirli bir analitik esnekliğe olanak tanırken aynı zamanda çatışmaları şu ya da bu görüş lehine çözmeye çalışan veya çok çeşitli ve rekabet halindeki hâkim teorik yaklaşımların kör noktalarını ve eksikliklerini tashih etmeye ve düzeltmeye çalışan bilimsel tartışmaları teşvik eder.

Ne var ki biyopolitika ve aynı kökten türeyen terimlerin yayılışı, kuşkusuz üretken olmakla birlikte, önemli kavramsal karışıklıklara da yol açmıştır. Terimin tedavülde farklı farklı manaları olduğundan ötürü "biyopolitikanın" gerçekte neye atıfta bulunduğunu, ne anlama geldiğini ve aslında ne tür bir kavram olduğunu bilmek güçtür. Bunu daha

net bir şekilde ortaya koyabilmek için, çağdaş literatürde biyopolitika kavramını anlamanın ve kullanmanın farklı yollarını genişçe bir şekilde, temel yönelimlerine göre ampirik-betimsel veya eleştirel-normatif olarak sınıflandırmak mümkündür. Bu geniş kategoriler birbirini tam olarak dışlamaz, daha ziyade çeşitli şekillerde birbirleriyle ilişkilidir; sözgelimi biyopolitikanın ampirik-betimsel bir açıklaması, kişiyi bazı eleştirel-normatif sonuçlara veya bağlantılara da götürebilir, eleştirel-normatif bir açıklama da önerebilir. Öyle bile olsa, terimin bu farklı farklı manalarını belirlemek, çağdaş tartışmalara çeşitli katkılarda bulunan düşünürlerin teorik taahhütlerini belirlemeye yardımcı olur ve bazen katkılarının eleştirel bir değerlendirmesi için bir kaide de sağlar.

Ampirik-betimsel hat, biyopolitika kavramına referansla iyi tanımlanmış ve analiz edilmiş, teşhis edilebilir bir tarihsel fenomen veya fenomenler dizisi olduğu iddiasına dayanmaktadır. Biyopolitika kavramsallaştırmalarının hepsinde değilse de çoğu versiyonunda bir ampirik temel bulunmaktadır; ancak ampirik yaklaşımın en iyi bilinen örneği, Michel Foucault'nun 1970'lerin ortalarındaki eserlerinde geliştirdiği biyopolitikanın erken formülasyonu ve ilgili biyoiktidar kavramıdır. Foucault *Cinselliğin Tarihi* serisinin ilk cildi olan *Bilme İstenci* [1976] (1990) ve aynı yıllarda Collège de France'da verdiği konferanslarda, biyoiktidarın on sekizinci yüzyılda iktidarın belirli bir rasyonalitesi olarak ortaya çıktığını öne sürer. İktidarın bu rasyonalitesi çeşitli şekillerde egemen iktidardan ayrılır; ancak bilhassa, yeni politik özne olarak nüfusu yönetim hesaplamalarının merkezine yerleştirir ve temel sorunsallarından biri, birey ve nüfusun politik birleşimi yoluyla yaşamın teşvik edilmesidir. Foucault, bu ve başka açılardan biyoiktidarın, liberalizmin yönetimsel rasyonalitesiyle en derinde bütünleşmiş olduğunu iddia eder. Bu görüşe göre biyopolitika veya biyoiktidar, olmuş ve belki de hala olmakta olan bir şeydir; mekanizmaları ve etkileri ayrıntılı tarihsel, toplumsal ve politik araştırmalarla izlenebilir.

Biyopolitika çoğunlukla ampirik-betimsel bir kavram olarak ele alınsa da yine de bu kavramın işe koşulma ve geliştirilme biçimlerinde, yaklaşım içi çeşitlilikler vardır. Biyopolitika tartışmasındaki farklılaşmanın temel eksenlerinden biri aslında tarihsel dönemlendirmedir.

Foucault biyoiktidarı bilhassa modern bir politik oluşum olarak görürken, başkaları kökenini çok daha geriye götürmüşlerdir. Sözgelimi biyopolitika teorisyenlerinin belki de en tanınmışlarından biri olan Giorgio Agamben, modern bir fenomen olmak bir kenara, biyopolitik rasyonalitenin Batı siyasetini daha başlangıcından itibaren biçimlendirdiğini ileri sürmüştür. Agamben'in bu iddia için temel kaynağı Aristoteles ve özellikle de onun *Politika* (1998) isimli eserinde *polis*'in hane kaynaklı olarak ortaya çıkışına ilişkin tartışmasıdır. Agamben, en temel biyopolitik ilişkinin, Foucault'nun öne sürdüğü üzere birey ile nüfus arasında değil, yaşamın kendi içerisinde, politik yaşam ile doğal yaşam arasında kurulduğunu savunur. İlginçtir ki Mika Ojakangas (2016) yakın zamanlarda yayımlanan eserinde, biyopolitik nüfus-birey dinamiğinin kendisinin Aristoteles ve Platon'da da bulunabileceğini ve bu nedenle Foucault'nun analizinin geriye, Antik Yunan *polis*'ine kadar genişletilebileceğini öne sürer. Gelgelelim tarihsel dönemlendirme, biyopolitikaya yönelik ampirik yaklaşımları farklılaştıran yegâne sorun değildir. Bu sorunlardan bir diğeri ölçeklendirmedir.

Buradaki soru, münasip bir şekilde biyopolitik olarak tanımlanan şeye dairdir; yani kurumlar veya toplumlar veya çağlar biyopolitik olarak kabul edilebilir mi? Bazıları için yanıt, politik kurumların düzenlenişinin ve devlet mantığının -tek başına bunların- gayet de biyopolitik olduğudur. Başkaları için devlet dışı kurumlar, yaşatmak ya da ölüme bırakmak yahut yaşamı kendi içinde bölmek veya onu "çıplak yaşam" kılmak açısından biyopolitik bir mantığa göre işleyebilir. Bu nedenle hastaneler ve tıbbi müdahaleler gibi devlet dışı kurumlar, biyopolitik rasyonaliteyi kolaylıkla -sözgelimi göçmenlik ve sınır kontrolü gibi- devlet temelli mekanizmalar kadar bariz bir şekilde somutlaştırabilir. Detaylara dalındığında, örneğin bazı halk sağlığı müdahalelerinin biyopolitikadan bağımsız olduğu, bazılarınınsa ilhamını biyopolitik rasyonellikten aldığı tartışılabilir. Sorun aynı zamanda ters istikamete doğru da ilerletilebilir, zira belirli kurumların biyopolitik olduğunu iddia etmek yerine, bütün toplumların veya politik sistemlerin biyopolitik olduğu da tartışılabilir. Örneğin, Foucault biyoiktidar ile liberalizm arasında bilhassa derin bir bağlantı görürken, Agamben ve Roberto Esposito gibi başka biyopolitika teorisyenleri, biyopolik uygulamaların

liberal demokrasiye de sızmış olduğunu kabul eder, ancak aslolarak Alman Nazizmini -politik bir araç olarak ırka dayandığından ötürü- biyopolitikanın doruğu ya da paradigması olarak ele alırlar.

"Biyopolitika" teriminin tam olarak neye göndermede bulunduğunu açıklığa kavuşturmak istiyorsak bu ölçek soruları önemlidir. Ne var ki, biyopolitikanın spesifik örneklerine pek de odaklanmayan, buna mukabil sosyal ve politik organizasyonu derin bir düzeyde etkileyen daha genel bir politik mantık veya felsefenin nasıl tanımlanacağı üzerine düşünen çağdaş biyopolitika teorisyenlerinin çalışmalarında, bunlar, genellikle belirsizdir. Agamben ve Esposito gibi teorisyenler, biyopolitikanın ontik örneklemlerini detaylandırmakla, biyopolitika üzerinden yorumladıkları Batı siyasetinin ontolojik temellerini detaylandırmak kadar ilgilenmezler. Yukarıda belirtildiği üzere Agamben, politik olanın oluşumda yaşamın kendi içerisindeki bölünüşünü ve yaşamın niteliklendirilişini politikanın kurucu mantığı olarak görür. Bu mantığın özgül tezahürleri modernitede antik Yunan'dakinden farklı olsa da, tezi, mezkûr tezahürlerin yaşamın bölünüşü ve niteliklendirilişi şeklindeki aynı politik ontolojide temellendiği üzerinedir. Esposito, tıpkı Agamben gibi biyopolitikanın bilhassa modern bir fenomen olduğu yönündeki Foucaultcu anlayışına sempati duyuyor olsa da, politik ve sosyal yaşamın çeşitli alanlarında tezahür edenin temel bir bağışıklama mantığı olduğunu ifade eder. Esposito'nun kaygısı da bağışıklama mantığının spesifik bir alanda nasıl gerçekleştiğini göstermek değil, bu mantığın modern Batı için temel veya kurucu bir politik rasyonalite oluşturduğunu göstermektir.

Biyopolitikanın ne olduğuna, sosyal ve politik sistemlerin farklı alanlarında nasıl tezahür ettiğine dair bu açıklamalara ek olarak biyopolitika kavramı, çoğu kez verili kabul edilen ama açıkça bu şekilde anlaşılmayan eleştirel ve normatif bir işleve sahiptir. Bu yeni iktidar rejiminin "yaşatmak ya da ölüme bırakmak" (Foucault 1990, 138) şeklinde işlediğini düşünen Foucault'ya göre biyoiktidar hem olumlu hem de olumsuz bir değere sahiptir. Dahası, çalışmalarının ortaya koyduğu biyoiktidarın tarihsel gerçekliğine dair soykütük yaklaşımı, biyoiktidarın tüm tezahürlerinin ille de kötü olmadığı ihtimaline kapı

aralar. Biyoiktidar zorunlu olarak veya doğası gereği habis değildir. Biyopolitikanın daha ontolojik formülasyonlarıysa, bu eleştirel farklılaşmaya pek sıcak bakmazlar. Bu yaklaşımlar, daha ziyade biyopolitikanın olumsuz boyutunu ön plana çıkarma eğilimindedir; gerçekten de Agamben için biyopolitikanın, *thanatopolitika* veya bir ölüm politikası olarak daha doğru bir şekilde anlaşılacağını söylemek yerinde olacaktır. Sonuç olarak bir fenomeni biyopolitik olarak tanımlamanın kendisi, o fenomeni olumsuz, direnilecek, dönüştürülecek veya üstesinden gelinecek bir şey olarak tanımlamak babında, kendi başına bir eleştiri biçimi işlevi görür.

Bu türden bir biyopolitika kavrayışı, biyopolitikanın mevcut olumsuz tezahürüne karşı olumlu bir alternatifin formüle edilişini gerektiren normatif bir yönelime elverişlidir. Bu proje, biyopolitika çalışmalarında "olumlayıcı" veya olumlu bir biyopolitikanın geliştirilmesine doğru yakın tarihli dönüşte örneklenmiştir. Agamben, biyopolitikanın doğası gereği ölüm-güdümlü olduğunu belirterek "yaşam-biçimi" olarak tanımladığı şey ile biyopolitikanın üstesinden gelinmesi gerektiğini vurgularken, Esposito ve Antonio Negri gibi başka teorisyenler, modern Batı'nın baskıcı ve dışlayıcı varsayımlarına dayanmayan olumlu bir biyopolitika biçimini teşvik etmeyi savunurlar. Olumlayıcı biyopolitika kuramları, eyleme rehberlik etmekten uzak olsa da değer sorunu ve dünyanın nasıl olması gerektiğine dair savlara dayandıkları ölçüde normatif olarak tanımlanabilir. İlginçtir ki, son yıllardaki olumlayıcı bir biyopolitika doğrultusundaki bu dönüşten neşet eden ana temalardan biri, biyopolitik olarak zapt edilmemiş, baskı altına alınmamış veya oluşturulmamış yeni bir yaşam biçimini ortaya çıkarmak için gerekli olanın yeni bir yaşam mefhumu olduğu fikridir. Ancak bu, biyopolitika çalışmaları alanındaki temel sorunlardan birine işaret eder: "Yaşam" tam olarak ne anlama gelir?

Kavramı tanımlamanın zorluğunu göstermek adına, *Oxford İngilizce Sözlüğü*'nün, isim olarak kullanıldığında yaşam terimi için, hepsi de birkaç farklı çekim ve modifikasyona sahip 13 farklı mana listelediği dikkate değerdir. Bu tanımların hepsi değilse de birçoğu, biyopolitika çalışmalarında bir karşılığa sahiptir. Biyopolitika

çalışmalarında "yaşam" teriminin farklı kullanım şekillerini genel olarak şöyle tanımlayabiliriz: (1) sıfat; bir şeyin ölü veya cansız olmaktan çok canlı veya nefes alıyor olması manasında; yani yaşam bir şeyin niteliğidir; (2) iyelik; yaşam kişinin ölümle mahrum kaldığı bir şey olduğu ölçüde; (3) kolektif; bir dizi şeyin yaşam tarafından canlandırıldıkları ölçüde "yaşam" olduğu söylenmesi manasında; "dünyadaki yaşamı" oluşturan şeyler kümesinde olduğu gibi; (4) dirimsel; "yaşam" terimi, hayat verici veya canlılık kazandırıcı bir ilke olarak yaşamın veya dirimin kaynağını belirtmesi bakımından; (5) biyolojik; yaşam ve canlılar biyolojik bilimin nesneleri olduğu ölçüde; (6) varoluşsal; "on dokuzuncu yüzyılda yaşam çok farklıydı" gibi, varoluş veya deneyimin bireysel ve kolektif koşullarını göstermesi açısından; (7) zamansal; bir yaşamın gebe kalma -ya da doğum- ile ölüm arasındaki dönem tarafından oluşturulduğu ölçüde; (8) biyografik; çünkü bir hayat bir anlatı olarak aktarılabilir; (9) öznel; farklı yaşam tarzları veya yaşam biçimleri anlamında. Terimin tüm bu manaları çağdaş biyopolitika literatüründe tartışılmaktadır, ancak bunların birkaçı tartışmalarda özel bir öneme sahiptir; bunlar sıfat, dirimsel, biyolojik, öznel ve daha az ölçüde biyografik manalardır.

Terimin bu manaları ve aynı kökten gelen diğer varyantları, başlıca biyopolitika teorisyenlerinin eserlerinde görülebilir. Örneğin, Giorgio Agamben'in Aristoteles gibi antik Yunan kaynaklarından devşirdiği *bios* ve *zoē* arasındaki ayrım, bir yandan bir yaşam tarzının öznel manasına dair bir ayrım olarak, öte yandan *zoē* nosyonunda sıfatsal bir manayı işe koşmak olarak görülebilir; ki Agamben *zoē*'yi zaman zaman daha dirimselci bir manada da kullanır. Foucault da yaşam dediğinde zaman zaman hem sıfat manasını hem de dirimsel manayı kastediyor gibi görünür, yine de bu manalar aynı zamanda biyolojik bir manayla da kesişir. Dahası Foucault, kendilik etiği üzerine daha sonraki çalışmalarında yaşamı öncelikle bir yaşam biçimi anlamında kullanır. Biyoloji disiplini ve biyolojik bilimlerin çalışma nesnesi olarak biyolojik yaşam manası, moleküler biyoloji ve genetik gibi çağdaş biyobilimlerde yaşam hakkında belirli düşünme biçimlerinin oluşumuyla ilgilenen Nikolas Rose ve Paul Rabinow gibi biyopolitika üzerine çalışan çağdaş bilim insanları için birincil öneme

sahiptir. Her ikisi de, bu biyolojik yaşam mefhumunun, önerdikleri "biyolojik yurttaşlık" ve "biyososyallik" nosyonlarında işaret edilen öznel yaşam mefhumuyla (belki de giderek artan bir şekilde) bütünleştiği yolları ayırt edip geliştirirler. Son olarak, burada hem terimi kullanmamış olmasına rağmen biyopolitika hakkında düşünmeye yenilikçi bir katkı sunan hem de kendisinden sonraki teorisyenler için derin bir referans noktası olarak okuduğum Hannah Arendt, yaşamın öznel ve biyografik manalarını seferber etme eğilimindedir. Görüldüğü üzere yaşam, birçok farklı manaya gelir; bu şüphesiz üretken olsa da kayda değer bir kavramsal karmaşaya da yol açabilir. Biyopolitika tartışmalarında çeşitli yorumcuların katkılarını anlamaya ve değerlendirmeye çalışırken terimin farklı manalarını akılda tutmamızın faydalı olacağına inanıyorum.

Bu noktada, bir başka terminolojik kafa karışıklığı hususunu açıklığa kavuşturmak gerektiğini düşünüyorum. Bir sonraki bölümde daha detaylı göreceğimiz üzere, Foucault, *Bilme İstenci*'nde yaşama odaklanan yeni iktidar rejimini tanımlamak için iki terim önerir. Bunlardan daha genel olanı, hem bireysel bedene odaklanan disipliner iktidarı, hem de yeni politik özneye odaklanan "biyopolitikayı" kapsadığını iddia ettiği "biyoiktidar"dır. Dolayısıyla Foucault'ya göre biyopolitika, nüfusun dirimsel fenomenine ve nüfusu yönetmek için kullanılan bağıntılı tekniklere odaklanan bir yönetimsel rasyonalitenin ortaya çıkışına ve gelişimine atıfta bulunan daha spesifik bir terimdir. Gelgelelim çağdaş tartışmalarda "biyoiktidar" terimi büyük ölçüde terk edilmiştir ve "biyopolitika", yaşamın hem devlet hem de devlet dışı (veya devlet benzeri) yönetimi anlamına gelen daha genel bir terim olarak kabul edilir. Basitleştirmek adına, bu kitap boyunca, Foucault'nun "biyoiktidar" hakkındaki yorumlarına özellikle atıfta bulunmanın *dışında*, çağdaş kullanımı takip ediyorum ve umumiyetle biyopolitika terimini kullanıyorum. Son olarak hem açıklık hem de basitlik adına, biyopolitika kavramı etrafında ortaya çıkan genişçe literatüre atıfta bulunmak için "biyopolitika çalışmaları" terimini kullanıyorum. Bu, literatür bütününde gerçekte var olandan daha büyük bir birliği ima etme tehlikesini haizdir, zira kavram, farklı disiplinleri ve metotları kat eder ve her zaman aynı anlamı işaret etmek için kullanılmaz. Ne var ki, dünyadaki

bir fenomen olarak biyopolitika ile bu fenomeni aydınlattığını iddia eden literatürü birbirinden ayırmak için bunu gerekli buldum.

Bu noktada kitabın amaçları ve yapısı hakkında birkaç şey söylemek istiyorum. Birincisi, kitapta "biyopolitika" teriminin tarihini sunmuyorum; biyopolitika tarihi için, Thomas Lemke'nin (2011) terimin Foucault'dan önce ve sonra farklı kullanım şekillerinin bir kataloğunu sunduğu biyopolitikaya girişini öneriyorum. Bu çalışmaya genel bir bakış sunacak olursak, Lemke, İsveçli siyaset bilimci Rudolf Kjellen'in terimi ilk kez 1924'te devletin organikçi kavranışlarını özetlemek için formüle ettiğini öne sürer. Bu kullanımda terim özellikle Almanya ve Fransa'da Schopenhauer, Nietzsche ve Bergson'un başını çektiği daha önceki felsefi ilginin zemininin, yaşam kavramını "sağlıklı, iyi ve doğrunun temel kategorisi ve normatif kriteri" (Lemke 2011, 9) olarak benimseyen *lebensphilosophie*'nin karşıtı olarak ortaya çıkar. Akabinde Lemke, biyopolitikayı ortaya çıkış noktasının ötesinde anlamanın birkaç farklı yolunun gelişimini takip eder. Bunlardan biri, biyolojik özelliklerin toplumsal eşitsizliklerin kaynağı veya nedeni, hatta gerekçesi olarak görüldüğü ve ırkın bilhassa önemli bir rol üstlendiği Avrupa Nasyonal Sosyalist hattıdır. Bir diğeri, biyolojik faktörleri politik davranışın nedeni veya kaynağı olarak gören ve böylece politik eylemi evrimsel ve sosyobiyolojik terimlerle açıklayan Kuzey Amerika siyaset biliminin biyopolitikacılarıdır (Lemke 2011, 19). 1960'larda ve 1970'lerde "biyopolitika" terimi, genetik gibi yeni teknolojik kapasitelerle ve çevrecilikle ilgili kaygılarla bağlantılı hale geldiğinde, tekrardan farklı vurgular edinir. Bununla birlikte Lemke'ye göre Foucault, terimi modern politik rasyonalitedeki tarihsel bir kopuşu veya kırılmayı işaret etmek için kullanmak suretiyle biyopolitikanın önceki formülasyonlarından önemli ölçüde ayrışır (Lemke 2011, 33). Foucault'ya göre biyoloji artık politik davranışın nedeni değil, modern çağda siyasal iktidarın nesnesi ve hedefidir. İşbu kitapta ilgilendiğim, biyopolitika teorisinin Foucault ve diğer teorisyenlerin çalışmalarında ortaya konulan bu eleştirel damarıdır.

O halde yapmaya çalıştığım şey, çağdaş biyopolitika çalışmaları alanına genel bir bakış sunmaktır. Bu, temel teorik çerçevelerin ve

yaklaşımların tanıtılmasının yanı sıra kavramın işe koşulduğu ve genellikle farklı şekillerde geliştirildiği kimi yolların ana hatlarını göstermeyi gerektirir. Bu kitabı okuduktan sonra, hususi felsefi problemlerin veya ampirik çalışma alanlarının ileri düzeyde araştırılabilmesi için bir temeliniz oluşacak, biyopolitika çalışmaları alanında (çok kapsamlı olmasa da) genişçe bilgiye sahip olacaksınız. Kavramın sabitlenemeyişi ve sosyal ile beşeri bilimlerdeki uygulanma genişliği, elbette, alandaki önemli temaların veya tartışma noktalarının tüketici bir analizini yapmanın mümkün olmadığı anlamına gelir. Dahası kendi ilgi alanlarım ve uzmanlığım, ele aldığım konuları doğal olarak etkileyecektir. Bu, Antroposen ve hayvanlar gibi giderek daha önemli hale gelen temalar da dâhil olmak üzere, kitapta derinlemesine tartışamadığım bazı konular olduğu anlamına geliyor. Buna rağmen, analizin ana hatlarından bazılarını belirlemenin ve kavramı daha da geliştirmenin yanı sıra daha fazla ampirik veya tarihsel araştırmanın yürütülmesinin gerekli olduğu yerleri işaret etmeye çalıştım.

Son olarak bu kitap, üslup ve biçim bakımından takipçisine en yararlı olacağını umduğum şekilde kaleme alındı. Birincisi ve en önemlisi, kitap, biyopolitika kavramıyla ilgilenebilecek fakat çeşitli rakip teoriler ve literatürde gündemde olan farklı yaklaşımlar hakkında çok az bilgiye sahip olabilecek okuyucular için yazılmıştır. Dolayısıyla buradaki işin çoğu, literatüre katkıda bulunan önemli kuramcıların temel kavramlarını net bir şekilde açıklamakla ilgilidir. Bu bağlamda Negri ve Esposito'nun metinleri ve argümanlarına makul surette yakın kaldım. Bunun nedeni, bu düşünürlerin biyopolitika üzerine olan analizlerini sistematize eden eleştirel literatürün henüz çok cılız olmasıdır. Arendt söz konusu olduğunda, kayda değer bir ikincil literatür mevcuttur, ancak çalışmalarını biyopolitikaya katkısı bakımından değerlendiren çok az eser bulunmaktadır. Foucault ve Agamben'e dair yorumlarımda kendimi daha özgür bıraktım; zira onların argümanlarının genel hatları için başvurulabilecek birçok mükemmel kaynak bulunmakta. Bu sebeple ilgili bölümlerde, düşünürlerin biyopolitika hakkındaki çalışmalarına genel bir bakış sunmuş olsam da, yorumlayıcı, hususi bir bakış açısı geliştirmeye gayret ettim. Bundan da anlaşılabileceği üzere, biyopolitika çalışmalarına *aşina* okuyucuyu da

tatmin etmek için kitap boyunca yeterince kritik yeni noktaya değindiğimi umuyorum.

Bu husus, biyopolitika çalışmalarındaki konulara ve sorunlara eleştirel feminist bir biyoetikçinin perspektifinden yaklaştığım kitabın ikinci bölümünde bilhassa geçerli olabilir. Bu perspektif, özellikle tıbbi ve biyolojik bilginin politik akılla bütünleşmesi yoluyla yaşamın biyopolitik yönetiminin biyomedikal ve teknolojik veçhelerine vurgu yaptığım anlamına geliyor. Dahası, özellikle cinsiyet ve toplumsal cinsiyet gibi özneleştirme eksenlerinin biyopolitikaya nasıl katkılarda bulunduğuyla ilgileniyorum. Kitap boyunca, üremenin modern biyopolitikadaki merkeziliğini savunuyorum ve biyopolitikanın gelişimi ve işleyişinde üretken kadın bedeni ve -sözgelimi doğum gibi- onunla ilişkili kavramlara daha güçlü bir teorik odaklanma için gerekçeler sunuyorum. Bu olmadan, biyopolitika ve ataerkilliğin kesiştiği hususların açıklanmayacağını düşünüyorum.

Yapı

Kitap iki ana bölüm halinde düzenlenmiştir. Kitabın ilk bölümü biyoiktidar ve biyopolitika kavramları hakkındaki çağdaş temel teorik veya felsefi yaklaşımları ele alıyor. Alandaki teorik tartışmaları anlamak ve onlara müdahil olmak adına gerekli arka planı ve akabinde çağdaş biyopolitika literatüründe ele alındığı şekliyle hususi konuları araştırmak için kullanılan kavramsal malzemeyi temin ediyor. Kitabın bu bölümünde, Michel Foucault, Giorgio Agamben, Hannah Arendt, Michael Hardt ve Antonio Negri'nin ve son olarak Roberto Esposito'nun teorik müdahalelerini özetleyip tartışıyorum. Kitabın ikinci bölümünde, "kişilere dayalı" yorumlayıcı bir analizden ziyade literatürün tematik bir analizine dönüyorum. Bu bölümde halihazırda bir miktar tartışılmış ve anlaşmazlıkların ana akslarından bazılarını işaret edebilecek, aynı zamanda tartışmaya daha da fazla besleyebilecek konularla ilgileniyorum. Sıklıkla, bu konularla ilgili mevcut literatürün pek de gelişmemiş olduğunu veya biyopolitik düşüncenin önemini ortaya serebilmek adına fenomenin daha belirgin şekillerde tematikleştirilmesi gerektiğini iddia ediyorum. Tartışılan figürlerin seçiminin

büyük ölçüde alanda kapladıkları yere göre belirlendiği önceki bölüme nazaran kitabın bu ikinci bölümü, önemli ölçüde kendi ilgilerim tarafından şekillendiriliyor. Kitabın bu bölümünü biyopolitikayı düşünürken kaçınılmaz olan üç tema etrafında yapılandırıyorum: Politika, yaşam ve öznellik. Kitabın yapısındaki bu örtük sürükleniş, öznelliğin politika ile yaşamın temasa geçtiği kip olmasındandır. Bu hususu daha açık bir şekilde ifade gerekirse, Agamben'den mealen aktararak, öznelliğin biyopolitikanın savaş alanı olduğu görüşünü ileri sürüyorum.

Bölüm 1'de Michel Foucault'nun ufuk açıcı çalışmasını tartışıyorum. Zira Foucault, aslında biyoiktidar ve biyopolitika kavramları hakkında nispeten az şey yazmış olmasına rağmen çalışmaları sonraki tartışmalar için bir mihenk taşıdır. Bu bölümde, günümüz biyopolitik düşünüşüne katkısını tam olarak anlamak adına Foucault'nun eserlerini kat etmemiz gerektiğini savunuyorum. Bu, Foucault'ya bir tür kavramsal süreklilik dayatmak değil, daha "biyoiktidar" terimi altında kavramsallaştırılmadan önce dahi yaşamın bilgisi ve kudretine duyduğu derin tematik ilgiyi ortaya çıkarmaktır.

2. bölümde, Giorgio Agamben'in revizyonist çalışmasına dönüyorum. Agamben, Foucault'nun kuramsallaştırmasını "düzelttiğini ve tamamladığını" iddia ediyor olsa da Agamben'in eserlerini, yoğun olarak Martin Heidegger'in felsefesinden, Walter Benjamin'in kuramından ve Hannah Arendt'in siyaset biliminden mülhem, önemli bir felsefi revizyon olarak görmeliyiz. Bu tartışmadaki amacım, Agamben'in katkısının orijinalliğini ortaya çıkarırken, düşüncesindeki sorunlu unsurlardan bazıları olarak gördüğüm şeyleri, bilhassa da merkezdeki çıplak yaşam kavramını baskılamaktır.

3. Bölümde, şaşırtıcı olabilecek şekilde Hannah Arendt'in çalışmalarına döneceğim. Arendt'e nadiren biyopolitika teorisyeni veya analisti olarak atıfta bulunulmasına, kendisinin biyopolitika terimini hiç kullanmamasına rağmen, biyopolitika filozoflarının, özellikle de Agamben'in onun çalışmalarından büyük ölçüde yararlandıklarını, bunun etkisini anlamanın, daha sonraki katkıların yeniliğini değerlendirmek ve anlamak adına önemli olduğunu gösteriyorum. Daha da önemlisi, Arendt'in -oldukça tartışmalı olsa da- totalitarizm ve

ırkçılıkla ilgili analizinin, politik bir teknoloji olarak modern biyopolitikayı -ki Arendt'in felsefi odak noktası doğarlıktır- anlamak adına bizatihi önemli olduğunu savunuyorum

Bölüm 4'te Agamben'in olumsuz "thanatopolitika" formülasyonunun ötesine geçmeye çalışan "olumlayıcı biyopolitika" geliştirme girişimlerini ele alıyorum. Bu bölümde, ilk olarak İmparatorluk ve çokluk formülasyonları çerçevesinde, biyopolitikanın thanatopolitik iktidarıyla karşıtlık içerisindeki olumlayıcı biyoiktidarın en açık formülasyonu olarak duran Antonio Negri ve Michael Hardt'ın çalışmalarını tartışıyorum. Bunu takiben, Roberto Esposito'nun biyopolitika çalışmaları içerisinde ve ötesinde giderek daha etkili hale gelen yakın tarihli çalışmalarını ele alıyorum. Biyopolitikanın merkezi paradigması olarak bağışıklama hakkındaki temel tezini ana hatlarıyla özetliyorum ve ona yönelik bazı eleştiriler getiriyorum.

Bölüm 5, kitabın ikinci kısmındaki daha tematik analize doğru dönüşü işaret ediyor. Bu bölümde, önceki bölümlerde tartışılan farklı yaklaşımları kat ederek biyopolitikanın "politik" veçhesinin bir analizini geliştiriyorum. Özellikle egemenlik, şiddet ve haklar gibi konuları tartışıyorum. Burada, Foucault'nun *Bilme İstenci* eserinin yayımlandığı dönemde verdiği konferans dizisi ile Agamben'in *The Kingdom and the Glory* (2011) [Krallık ve Görkem] isimli eserini, yönetim fenomeni üzerine geliştirdikleri karşıt görüşleri değerlendirmek adına tartışıyorum. Ekonomi ve sermaye sorunlarına ve biyopolitika ile ekonominin iç içe geçişlerinin nasıl anlaşılabileceğine de kısaca değiniyorum.

6. Bölümde, "biyopolitika" teriminin "biyo" kısmına dönüyorum. Biyopolitikanın kavramsal setine borçlu olmayan alternatif bir yaşam anlayışı geliştirme girişimlerini, özellikle de Agamben'in ve bir ölçüde Esposito'nun, Gilles Deleuze'ün geç döneminde yazdığı bir makalesi hakkındaki yorumlarında detaylandırılan yaşam biçimi kavramını izah ediyorum. Ayrıca teknoloji sorununu ve bunun biyopolitikaya bağlı bir yaşam anlayışıyla nasıl ilişkili olabileceğini de dikkate alıyorum. Bu bölümde hem birlikte hem de ayrı ayrı çalışmalarıyla, yaşamı kuran iktidar, bilgi ve teknoloji bağını ele almanın yeni ve

esinleyici bir yolunu ortaya koyan Nikolas Rose ve Paul Rabinow'un önemli katkılarını tartışıyorum. Son olarak, üreme konusuna değiniyorum; birinci kısımda tartışılan teorisyenlerin göreli ihmallerine rağmen, üremenin biyopolitikanın merkezi bir ekseni olarak anlaşılması gerektiğini savunuyorum.

Bölüm 7'de, doğrudan öznellik sorununa ve özneleştirme sürecinde yaşamın ve siyasetin dolayımlanma yollarına değiniyorum. Foucault ve Agamben'in öznelliği ve onun biyopolitikayla ilişkisini kavrama biçimleri üzerine kısa bir tartışmadan sonra, Esposito'nun kişi kavramı etrafındaki argümanlarını ayrıntılı bir şekilde ele almanın yanı sıra Judith Butler'ın insanlaştırma ve kırılganlık hakkındaki çalışmalarını biyopolitik bir çerçeveye oturtuyorum. Bunu takiben, daha spesifik olarak iki özneleştirme eksenine odaklanıyorum: Toplumsal cinsiyet ve ırk. Yakın tarihli biyopolitika çalışmalarında bu özneleştirme eksenlerinin ve bunların içine yerleştirildikleri iktidar teknolojilerinin yeterince ele alınmadığını iddia ediyorum. Engellilik üzerine bazı kısa yorumlarla bu bölümü bitiriyorum.

Kaynakça

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Çev. Heller-Roazen, D. Stanford, Stanford University Press.

Agamben, G. (2011). *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Çev. Chiesa, L. and Mandarini, M. Stanford, Stanford University Press.

Aristotle (1998). *Politics*. Çev. Reeve, C. D. C. Indianapolis, Hackett Publishing Company.

Foucault, M. (1990). *The History of Sexuality: An Introduction, Volume 1*. Çev. Hurley, R. New York, Vintage Books.

Lemke, T. (2011). *Biopolitics: An Advanced Introduction*. Çev. Trump, E. F. New York, New York University Press.

Ojakangas, M. (2016). *On the Greek Origins of Biopolitics: A Reinterpretation of the History of Biopower*. New York, Routledge.

BİRİNCİ KISIM

1.

Yeni Bir İktidar Rejimi: Foucault

Michel Foucault, biyopolitika tartışmaları içerisinde yaygın bir şekilde en önemli figür olarak kabul edilir, çünkü "biyoiktidar" veya "biyopolitika" terimlerini icat etmemiş olsa da çalışmaları bu politik rasyonaliteler üzerine çağdaş tartışmalar için bir mihenk taşıdır. *Bilme İstenci*'nde (Foucault 1990)[1] on sekizinci yüzyılın sonunda siyasetin bir nesnesi olarak "yaşamın" ortaya çıkışının, politik rasyonalitede kesin bir değişime işaret ettiği şeklindeki argümanı, merkezi öneme sahiptir. Eserlerinin biyopolitika çalışmalarındaki etkisi göz önüne alındığında, Foucault'nun kendisinin biyoiktidar ve biyopolitika kavramlarını doğrudan tartıştığı çalışmalarının pek az olması şaşırtıcıdır. Bu, kimileri tarafından bu kavramların analitik araçlar olarak Foucault için bilhassa bir önem taşımadığının; bu kavramların onun düşüncesinin gelişiminde sadece küçük roller oynadığının bir göstergesi olarak anlaşılmıştır.

Mezkûr görüşün aksine bu bölümün temel varsayımlarından biri, yalnızca birkaç noktada açıkça tartışılmış olsa da biyoiktidar kavramının Foucault'nun erken dönemindeki tıbba olan ilgisinden geç döneminde etik öznelliğe yoğunlaşmasına kadar ilgilendiği birçok alan

[1] İngilizce çevirilerde, kitap serisinin ismi olan *Cinselliğin Tarihi* jenerik başlığının anılıp, kitabın ilk cildi olan *La volonté de savoir*'nın [Bilme İstenci] kendi hususi ismiyle anılmadığını göz önünde bulundurunuz. Tartışacağım ciltlerin daha net bir şekilde farklılaşmasına olanak sağlamak adına *Cinselliğin Tarihi* projesinin ilk cildine *Bilme İstenci*, ikinci ve üçüncü ciltlerine de sırasıyla *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı* olarak atıfta bulunacağım. Tüm projeyi işaret etmek istediğimdeyse *Cinselliğin Tarihi* diyeceğim.

için önemli bir bağlantı noktası olduğudur. Claire Blencowe'un (2012, 3) ileri sürdüğü üzere Foucault'nun "tarihsel olarak üretilmiş bir kategori olarak 'yaşam' ile yaşamın ve deneyimin oluşumunda sınırların rolüne dair ilgisi, *Kliniğin Doğuşu*'ndan *Kendilik Kaygısı*'na kadar tüm külliyatına sirayet etmiştir." Bu, Foucault'nun eserlerinde, onu kaçınılmaz olarak biyoiktidar kavramına ve ardından da biyoiktidara karşı direnişe sürükleyen belirgin bir *kavramsal* süreklilik olduğu anlamına gelmez. Aksine Timothy Campbell ve Adam Sitze'nin (2013, 7) belirttiği üzere Foucault'nun biyoiktidar hakkındaki düşüncesi "kaymalar, şaşırtmacalar, odak ve istikametteki değişiklikler" ile doludur, ki bu yorum kolaylıkla Foucault'nun eserlerinin tümüne teşmil edilebilir. Dahası biyoiktidar kavramının Foucault'nun külliyatında kapladığı yerin kendisi, hem kendisini önceleyen kavramsal izleklerden yararlanması hem de o izlekleri yeni uçlara, hedeflere yöneltmesi bakımından ikirciklidir; ki Foucault'nun da bunun tam olarak ayırdında olmadığını söylemek doğru olacaktır. Yine de "sorunsallaştırma" düzeyinde (Osborne 2003) biyoiktidar kavramının, Foucault'nun eserleri boyunca işaret ettiği bir problemin veya soruşturmanın belirli bir kırılma noktası olarak görülebileceği daha büyük bir süreklilik ortaya çıkmaya başlar: (oldukça hususi bir manada anlaşılması gereken) kendimizi bilme sorunu. Dolayısıyla "biyoiktidar" Foucault külliyatında bir anomali değil, aksine hem erken hem de geç dönem ilgi alanlarıyla asli olarak bağlantılıdır. Bu iddiayı temellendirmek üzere, biyoiktidarın soykütüğüne ilişkin Foucault'nun açıklamasına ve modern çağda "yaşatma ya da ölüme bırakma" şeklinde hususi bir iktidar rasyonalitesi olarak ortaya çıkışına dair genel bir bakış sunuyorum. Başat olarak *Bilme İstenci*'ne odaklanarak, yanı sıra yakın zamanlarda yayımlanan Collège de France konferanslarının metinlerine, özellikle de *Toplumu Savunmak Gerekir*'e (2003b) referansla, bu bölümde biyoiktidarın Foucault'nun düşüncesinde yol açtığı sürekliliği ve kesintiyi gün yüzüne çıkarmak istiyorum.

Bu maksatla, bölüm boyunca onun düşüncesinde "biyoiktidar" kavramının bir dizi farklı hattı birbirine nasıl bağladığına odaklanarak, Foucault'nun düşüncesinin çeşitli veçhelerini özetleyerek anlatıyorum. Hususi olarak, biyoiktidara olan ilgisi ile tıp tarihi ve "yaşamın"

epistemik statüsü üzerine yürüttüğü erken dönem çalışmaları ile kendilik etiği üzerine geç dönem çalışmaları arasındaki bağlantıların izini sürüyorum. Foucault'nun biyoiktidarın ortaya çıkışına ilişkin temel açıklamalarının kısa bir değerlendirmesini takiben, yaklaşımını bilgi, iktidar ve öznellik şeklindeki üç eksende daha yakından inceliyorum. Bunlardan ilki ile ilgili olarak, bölümün ikinci kısmında, biyoiktidar ile Foucault'nun "arkeolojik" dönemi olarak adlandırılan, modern yaşam ve tıp bilgisinin temelini oluşturan episteme üzerine olan ilk çalışmaları arasındaki bağlantıları ana hatlarıyla gösteriyorum. Bölümün üçüncü kısmında, Foucault'nun iktidar soykütüğünde ileri sürdüğü temel teorik savları ana hatlarıyla açıklıyorum. Normlar yalnızca biyoiktidarın merkezinde olduğundan değil, aynı zamanda Foucault'nun külliyatının kavramsal veçhelerini birbirine bağlamaya yardımcı olduğundan ötürü, normlar ve onların işleyişi sorununa odaklanıyorum. Son olarak, *Bilme İstenci*'nde başlatılan yaklaşımın ışığında, cinselliğe ve iktidara ilişkin gölgede kalmış gibi görünen kendilik etiği üzerine geç dönem eserlerinin statüsünü ele alıyorum.

Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar

Foucault'nun "biyoiktidar" terimiyle yakalamaya çalıştığı şeyin en tesirli ifadesi, *Bilme İstenci*'nin "Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar" alt başlıklı kısa bölümüdür. *Bilme İstenci*'nde Foucault'nun anlatmak istediği temel husus, Viktorya çağında seks ve cinselliğe dair söylemin bastırılmadığı, aksine sonsuz küçük ayrıntılara kadar işlenen ve devamlı surette kaygıya mahal olacak şekilde biteviye üretildiği ve kışkırtıldığıdır. Foucault, cinselliğin kısıtlama ve kural yoluyla işleyen bir iktidar tarafından kontrol altında tutulan "verili bir doğa" olmadığı gibi, benliğimizin artan bilgiyle keşfedilen gizli ve belirsiz alanı da olmadığını ileri sürer. Aksine cinsellik, bedeni ve bedenin hazlarını iktidar ve bilginin işleyişine biteviye kışkırtma, yoğunlaştırma, düzenleme ve söylemsel olarak ayrıntılandırma döngüleriyle bağlayan "tarihsel bir inşa ... yüzeydeki büyük bir network"ün (Foucault 1990, 105) adıdır. Tarihsel bir inşa olarak cinsellik, sadece bir yasaklama ve denetim aracı olarak değil, aynı zamanda hem birey hem de nüfusun bedeninin güçlerinden yararlanmanın bir aracı

olarak tertibatlandırılır. Cinsellik tertibatı, egemenlikten biyoiktidara geçiş anlamındaki iktidarın rasyonalitesi ve işleyişindeki kaymayla en temelde bütünleşiktir.

Foucault, *Bilme İstenci*'nin son bölümünde biyoiktidarın ortaya çıkışını, on dokuzuncu yüzyıla kadar siyasal iktidarı karakterize eden egemenin ölüm üzerindeki hakkı ile keskin bir karşıtlık içinde ele alır. Egemen iktidarın bir "aşırma mekanizması" [*prélèvement*] olarak tasarrufa dayalı bir şekilde işlediğini söyler: "İktidar bu bağlamda her şeyden önce el koyma hakkıydı; bu hak yaşamı ortadan kaldırmak için onu ele geçirme ayrıcalığıyla doruk noktasına ulaşıyordu" (Foucault 1990, 136). Bununla birlikte Klasik dönemin sonunda, bu iktidar biçimi gözle görülür bir şekilde zemin kaybeder; öyle ki tasarruf, artık iktidarın baskın biçimi değil, yalnızca kolektif olarak "altındaki güçleri kışkırtmak, güçlendirmek, denetlemek, izlemek, yükseltmek ve düzenlemek" için çalışan "diğerleri arasında bir unsurdur". Dahası egemenin ölüm üzerindeki hakkı, "yaşamı yöneten bir iktidarın gerekliliklerine uyum sağlamak"la (Foucault 1990, 136) bağıntılı bir başkalaşım geçirir. Bu yeni "yaşamı yöneten iktidar," ölümü işleyişine dâhil eder, fakat süreç içerisinde ölümün siyasal önemini dönüştürür. Bu nedenle Foucault, "[d]enilebilir ki eski öldürme ya da yaşamasına *izin verme* hakkının yerini *yaşatma* ya da *ölüme bırakma* iktidarı almıştır." (Foucault 1990, 138) diye yazar.[2] Ölüm, iktidarın işleyiş ufkundaki yerini korur, ancak ölümün statüsü içten içe iktidarın simgesi ve hakkı olmaktan çıkıp yöneten ve yaşatan bir iktidarın salt "tamamlayıcısı"na dönüşür.

Foucault, yaşamı yöneten bu yeni iktidarın, on yedinci yüzyılın sonlarından başlayarak on dokuzuncu yüzyıla kadar uzanan dönemde iki temel biçimde ortaya çıktığını savunur. On yedinci yüzyılın sonunda ortaya çıkan bu biçimlerden ilki, "yararlılığıyla itaatkârlığının paralel olarak artırılması" yoluyla yetilerini yükseltmek ve denetlemek için insan bedenini bir makine olarak gören disiplinlerdir (Foucault 1990, 139). Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda ayrıntılı

[2] *Toplumu Savunmak Gerekir*'de Foucault, egemen hakkın biyoiktidar tarafından geçersiz kılındığı fikrini reddederek "egemen hakkı silmeyen, ancak ona nüfuz eden, sızan yeni bir hak ile tamamlandığını" öne sürer. Bu yeni hak, "yaşatma ya da ölüme bırakma hakkı" olarak formüle edilmiştir bkz. Foucault 2003b, 241.

olarak analiz ettiği iktidar biçimi budur. Bununla birlikte "insan bedeninin anatomopolitiği"nin, on sekizinci yüzyılda tür-beden ve bu tür-bedenin ölüm oranı, doğum oranı, morbidite, uzun ömür vb. gibi biyolojik özelliklerine odaklanarak onları ölçüme ve düzenleyici denetime tabi tutmasına odaklanan ikinci bir biçim olan "popülasyonun biyopolitiği" ile tamamlandığını ileri sürer.[3] Dolayısıyla biri bedenin güçlerini bireyselleştirmek ve manipüle etmeye, diğeriyse "bedeni değil hayatı merkezine almaya" odaklanan bu iki iktidar biçimi, biyoiktidarın iki kutbu olarak işlev görür; yani "bedenlerin yerini genel biyolojik süreçler alır" (Foucault 2003b, 249). Foucault, bu iki kutbun spekülatif söylem düzeyinde değil, on dokuzuncu yüzyılda büyük iktidar teknolojisini oluşturan somut düzenlemeler düzeyinde "bir ara bağıntı kümesi" aracılığıyla birbirine eklemlendiği konusunda ısrarcıdır. Böylelikle biyo*iktidar* kavramı, *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki (Foucault 1977) disipliner iktidar üzerine erken dönem çalışmalarla, biyo*politika* olarak tanımladığı yeni iktidar biçimini bir araya getirir.

Foucault'ya göre bu iki kutbu birbirine eklemleyen temel mekanizmalardan biri, cinsellik tertibatıdır. Foucault, iktidarın bu yeni biçiminin en önemli vektörlerinden biri olarak cinselliğin, on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığını öne sürer. Cinsellik, hem disipline edilmiş bireysel bedenin kuvvetlerinin yoğunlaşmasına ve boyun eğdirilmesine bağlı hem de sonuçları itibariyle popülasyonlara uygulandığı için "yaşamın bütün siyasal teknolojisinin geliştiği iki eksenin birleşme noktasında yer alır." diye yazar (Foucault 1990, 145). "Cinsellik aynı anda hem bedenin yaşamına hem de insan türünün yaşamına giriş yolu oluşturur." (Foucault 1990, 146). Foucault, egemen iktidarın temel bir değer olarak kan ilişkisine öncelik verdiğini, ancak on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan biyoiktidar rejiminin

[3] *Bilme İstenci* ve sair metinlerdeki biyoiktidar tartışması boyunca Foucault, birinin diğeriyle ilişkisini açıklığa kavuşturmaksızın "nüfus" ile "tür" terimlerini birlikte kullanma eğilimindedir. Yine de türün varlığına dair, nüfus kavramından dolayımlanmayan bir yönetimsel ilgi olduğunu düşünebiliriz; keza türün varlığına atıfta bulunmaksızın nüfusun refahını düşünmek de mümkündür. Dahası, politik bir özne olarak nüfusun ortaya çıkışıyla tür kavramının ortaya çıkışı ve seferber edilişinin soykütükleri farklılık gösterebilir. Tür ve nüfus biyoiktidar içinde çeşitli şekillerde iç içe geçmiş olsalar dahi, bu iki kavramın birbirlerinin yerine kullanılamayacağını ve aslında tamamlayıcı oldukları kadar karşıt olmalarını gerektirecek biyopolitik stratejiler olabileceğini de akılda tutmak gerekir.

kan yerine cinselliğe odaklandığını ileri sürer. Cinselliğin bir iktidar sembolü değil, nesne ve hedef olduğu bu odak kayması, kalıtım, soy, yozlaşma ve sapkınlık gibi bir dizi kavramın ortaya çıkmasıyla ilişkilidir. Foucault, bir kez daha kan toplumundan cinsellik toplumuna geçişin belirgin bir kırılma olmadığına, bu geçişin bir dizi "üst üste binme, birbirini karşılıklı etkileme ve karşılıklı olarak yankılanma" (Foucault 1990, 149) gerektirdiğine dikkat çeker. İlginç bir şekilde kan toplumu ile cinsellik toplumu arasındaki bu üst üste binmelerin ana eksenlerinden biri ırktır. Yine de Foucault'nun *Bilme İstenci*'ndeki bilhassa ırk konusuyla ilgili yorumları özet biçimindedir; ve bu noktada, 1976'da Collège de France'da sunulan ve birkaç yıl sonra *Toplumu Savunmak Gerekir* başlığıyla yayınlanan konferans dizisindeki daha kapsamlı tartışmasına dönmek yararlı olacaktır.

Bu seminer dizisindeki 17 Mart dersinde Foucault biyopolitikayı, temeli itibariyle biyoiktidarın nüfusa hitap eden kolu olarak tanımlar. Bireysel beden düzeyinde işleyen disipliner iktidar ile yeni politik özne olan nüfusla veya "bir tür olarak insan"la ilgilenen biyopolitika arasında bir dizi karşıtlık olduğunu öne sürer. Foucault "tür olarak insanla" ilgilenen bu yeni iktidar teknolojisinin öncelikle kitle fenomeni ile, yani nüfus genelinde doğum, ölüm ve hastalık oranları ve uzun ömür gibi özelliklerle ilgilendiğini ve bu oranları denetlemeye çalıştığını belirtir. On sekizinci yüzyılın sonları ile on dokuzuncu yüzyılın başlarında doğum kontrolüyle ilgili, nihayetinde öjeniyle sonuçlanacak olan natalist politikaların ve kaygıların ortaya çıkmasına ek olarak Foucault'nun "endemik" dediği şeyle -endeminin neden olduğu ani kitlesel ölümlerle değil de, hastalığa neden olan ve nüfusu zayıflatan, maliyeti yüksek olan, kaynak ve enerjiyi boşa harcayan, olağan ve kalıcı faktörlerle- alakalı bir kaygının ortaya çıktığı görülür. Bu, kamu hijyenine ve "tıbbi bakımı koordine eden, iktidarı merkezileştiren ve bilgiyi normalleştiren" kurumlara zemin hazırlar. (Foucault 2003b, 244). Dahası biyopolitika, evrensel ve ortadan kaldırılamaz oldukları ölçüde bireylerin başına gelen ve onları iş göremez hale getiren kazalarla ilgilenir; böylelikle sigorta uygulamasının başladığını, kamu güvenliğine yönelik ilginin arttığını, toplu ve bireysel tasarruflara vurgu yapıldığını görürüz. Ki biyopolitikanın da temelinde, bir tür olarak

insanlar ve çevreleri arasındaki ilişkiye, ya da yaşadıkları sosyal çevreye dair bir kaygı bulunmaktadır. Bu, hem doğal çevresel özellikler hem de bu özelliklerin nüfuslar üzerindeki etkilerine dair -sözgelimi bataklıklar ve salgınlar arasındaki bağlantı- hem de hızla genişleyen kentsel çevreler ile bunların hastalıkları barındırma ve ahlaksızlığı teşvik etme kapasitelerine dair bir kaygıyı da kapsar. Bu yeni düzenlemeleri ve siyasal kaygıları ortak kesen birkaç unsur şunlardır: Yeni politik özne olarak nüfusun ortaya çıkışı, bireysel düzeyde öngörülemez olsa da kolektif düzeyde ve belirli bir zaman dilimi içerisinde sabit olan tesadüfi olaylara odaklanma ve "bir yaşam durumunu iyileştirmek için bir canlı popülasyonuna içkin rastgele öğenin çivarına kurulması gereken" düzenleyici denetimlerinin veya güvenlik mekanizmalarının oluşturulması (Foucault 2003b, 246).

İlginçtir ki *Toplumu Savunmak Gerekir*'de Foucault, biyoiktidarın ortaya çıkışını açıkça ırk mekanizmalarının devletin işleyişi içerisinde belirginleşmesiyle ilişkilendirir. Nitekim Foucault, bu noktada ırkçılığın devletin işleyişinin temelini teşkil ettiğini söyler, öyle ki "bir noktada, belirli sınırlar içinde ve belirli koşullara tabi olarak ırkçılıktan geçmemiş hiçbir bir modern Devlet işleyişi" bulunmamaktadır (Foucault 2003b, 254).[4] Tür olarak insana dair artan bilgiye ırk kavramının dâhil edilmesi, "iktidarın yüklendiği bu biyolojik alanı parçalara ayırmanın, bir popülasyon içinde biyolojik tipte bir durak oluşturmanın bir yolu" olması bakımından önemli bir rol üstlenmektedir. (Foucault 2003b, 255). Nüfusun biyolojik alanının bu durağı veya parçalarına ayrılışı, belirli bir yaşam ve ölüm konfigürasyonunu olanaklı kılar Bir ırkın serpilip gelişmesi için diğerinin ölmesi gerekir. Foucault, bunun tam olarak savaşa benzer bir karşı karşıya geliş ilişkisi değil, bir ırkın sağlığı ve kuvvetinin -saflığının- diğerinin ölümünü gerektirdiği türden bir biyolojik ilişki olduğunu söyler. O halde bu, yıkımın hedefinde olanın konfigürasyonunda bir değişikliği gerektirir: Artık tam olarak bir düşman değil, "nüfus için ve nüfusa göre

[4] Ann Stoler, *Bilme İstenci*'ne yanıt olarak yazılmış erken dönem literatürün tipik olarak ırk sorununu ve ırkın biyoiktidarın ortaya çıkmasındaki rolünü ya hiç kavrayamadığını ya da yeterince kavrayamadığını belirtir. Stoler, ayrıca Foucault'nun 1977'deki bir röportajında *Bilme İstenci*'nin son bölümüne dair geribildirim alamamaktan dolayı hayal kırıklığına uğradığını ifade ettiğini belirtir (Stoler 1995, 19-22), (Foucault 1980, 222).

iç ve dış tehlikeler" söz konusudur (Foucault 2003b, 256). Ve türün -ve ona dayanarak bir ırkın- iyileştirilmesi başka bir ırkın doğurduğu biyolojik tehdidin ortadan kaldırılmasını gerektirdiğinden, bu değişiklik yaşamı yöneten bir iktidar dâhilinde ölümün seferber edilişini meşrulaştırır: "Normalleştirme toplumunda ırk veya ırkçılık, öldürmeyi kabul edilebilir kılan ön koşuldur", burada "öldürme" salt cinayetle sınırlı değildir, aynı zamanda artan ölüm riskini ve hatta sınır dışı etme ve ülkeye girişleri engelleme biçimindeki "politik ölüm" benzeri "dolaylı cinayet" biçimlerini de içerir (Foucault 2003b, 256). Elbette, Nazilerdeki öjeni, bu türden bir devlet ırkçılığının en bariz örneklerinden biridir, ancak Foucault, Devletin bir mekanizması olarak ırkçılığın, sömürgeciliğin de temelini oluşturduğu gerçeğinin farkındadır. Dahası, Foucault bundan bahsetmese de cinsellik tertibatı ile ırkçılığın kurumsallaşmasının biyoiktidardaki entegrasyonu, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında ırkların birbirine karışmasının neden bu denli yoğun politik ve toplumsal endişe kaynağı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.[5]

Biyoiktidarın ve ırkçılığın bu aşikâr entegrasyonu, *Bilme İstenci*'nde önemsiz gösterilse de, bu açık bağlamsallaştırma, biyoiktidarın işleyişinin birbiriyle ilişkili iki yönünü öne çıkarması açısından yararlıdır; bunlardan ilki öjeni, ikincisi ise savaştır. İnsanları, belirli ırkların yozlaşmasına ya da sağlamlaşmasına yol açan evrimsel baskılara tabi olarak düşünmenin özel bir yolu olarak öjeni, on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkar ve yirminci yüzyılın başlarında doruğa ulaşır. Kavramsal olarak, gücünü sosyal koşullara uygulanan Darwinci evrim teorilerinden alır; kurumsal olarak ise, örneğin zorla kısırlaştırma yoluyla ve bilhassa Nazi devletinde, "Aryan" ırkını zayıflattığı kabul edilen nüfusun kırıma uğratılması yoluyla, üreme üzerindeki devlet kontrolü biçimlerini alır (Kevles 1995). Öjeni düşüncesinin merkezinde ya doğrudan cinayet yoluyla ya da kalıtım havuzundan belirli özelliklerin ortadan kaldırılması yoluyla, biyolojik tehditleri ortadan kaldırmak için nüfusa müdahale girişimine olanak sağlayan ırkla ilgili kaygı yer alır. Bu bağlamda öjeni hem istatistik gibi tekniklerle

[5] Bu alana dair bir başlangıç noktası olarak bkz. Elhers 2012; Bernasconi 2010; McWhorter 2009; ABD ile ilgili tarihi belgeler için bkz. Bernasconi 2005.

nüfuslara hem de kısırlaştırma gibi önlemlerle bireysel bedene yönelir. Böylelikle bireysel beden ve nüfus, doğum ve ölüm olgusu söz konusu olduğunda zorunlu olarak birbirlerine bağlanır ve bu nedenle öjeni, biyoiktidarın işleyişinin mümtaz bir örneğidir. Dahası, nüfus ile birey cinselliğin yönetimi yoluyla birbirine bağlandığı ölçüde öjeni, insan biyolojisinin anlaşılmasında belirli bir dizi fikrin -yani kalıtım ve üremeyle ilgili fikirlerin- ortaya çıkmasına gereksinim duyar. Bir sonraki bölümde daha ayrıntılı tartışacağım üzere bu, biyoiktidarın tür olarak insan hakkında yeni episteme veya "akıl yürütme tarzının" (Hacking 1992) ortaya çıkışındaki merkeziliğini vurgulamaktadır. Son olarak, biyoiktidarın işleyişinin belirli bir ifadesi veya formasyonu olarak öjeni, Foucault'nun kendine has savaş kavrayışıyla da bağıntılıdır.

Irkçılık, biyoiktidar içerisinde ölümün seferber edilişinin koşulu olduğu için, biyoiktidar çağında savaşın aldığı biçimlere zorunlu olarak dâhil edilmiştir. Foucault, ırkçılık yoluyla ölümün seferber edilmesiyle birlikte savaşın temelde iki hususla ilgili hâle geldiğini öne sürer: Birincisi, "düşman ırk"ın nüfusa yönelik olarak oluşturduğu biyolojik tehdidi ortadan kaldırmak ve ikincisi, "kendisini gerçekten üstün bir ırk olarak tesis etmek" için kişinin kendi ırkının "mutlak ve evrensel ölüm tehdidine" maruz kalması (Foucault 2003b, 259, 260). Foucault'nun bu savaş mantığının başlıca örneği, yine "yeni iktidar mekanizmalarının paroksismal gelişimi" olarak tanımladığı Nazi devletidir (Foucault 2003b, 259). Savaşın bu boyutlarından birincisi, Nihai Çözüm ile ve hatta ondan da önce Alman toplumunun Çingeneler, eşcinseller, akıl hastaları ve engelliler gibi kesimlerinin yok edilmesiyle açıkça ortaya çıkar. Foucault ikinci boyutu temellendirmek adına, Hitler'in 1945'in başlarında kötü şöhretli 71 numaralı telgrafında yayınladığı emre, Alman halkının yaşam koşullarını yok etme emrine dikkat çeker. Daha genel olaraksa İkinci Dünya Savaşı'nda, ülke nüfuslarının sadece Avrupa'da değil, İngiltere ve Japonya'da da savaşın hedefi haline geldiği düşünülebilir. En azından bu vakaların bazılarında, nüfusun bu şekilde hedef haline getirilmesi, düşmanın yok edilmesi yoluyla bozguna uğratılmasının tamamlayıcısı olarak görülmektedir. Bugün, örneğin ABD'nin şu anda bizzat savaştığı çeşitli savaş meydanlarında insansız hava araçlarına yoğun bir şekilde

yatırım yaptığı ve kullandığı, yani bırakın kendi nüfusunu, savaşta askerlerin dahi ölüme maruz kalmadığı bir zamanda, bu yorumun hâlâ geçerli olup olmadığını merak edebiliriz. Ayrıca, örneğin Afganistan ve Irak'taki çok sayıda sivil ölümüne rağmen siviller savaşın kasti hedefi değildir; aksine, sivil ölümleri "istenmeyen zayiat" olarak kabul edilir. Kısacası, savaş artık nüfuslar üzerinde yürütülmemektedir (Bkz. Dillon ve Reid 2009).

İşte bu noktada, biyoiktidar ve biyopolitika kavramlarının ampirik alımlanışına ilişkin zor bir soru ortaya çıkar. Bu soru zordur, çünkü aslında birbiriyle ilişkisi iki soruyu ihtiva eder. Birincisi, Foucault'nun ortaya koyduğu biyoiktidar kavramı, yirmi birinci yüzyılın başlarında, bugün, iktidarın işleyişini doğru bir şekilde kavrayabiliyor mu? İkincisi, kavramın yapması gereken bu mu, ya da bir diğer deyişle, kavramın yararlılığı, ampirik doğruluğu sağlayamadığı için mi tükendi, yoksa biyoiktidarın bununla sınırlı olmayan kritik bir işlevi mi var? Nitekim, bugün, Foucault'nun biyoiktidar kavramının ampirik kavranışı ve süregelen geçerlilik sorununa çeşitli yanıtlar vermek mümkündür. Böyle bir yanıt, ampirik doğruluğu sınırlı olduğundan ve bugün iktidarın işleyişinin önemli veçhelerini gözden kaçırdığından ötürü biyoiktidar kavramının daha doğru kavramsallaştırmalar lehine terk edilmesi gerektiğini öne sürmek olmuştur. Gilles Deleuze'ün (1990, 177-82) denetim toplumları üzerine kısa makalesi, kapatmaya dayalı disipliner iktidarın yerini kodlara ve erişimin modülasyonuna dayanan kontrol mekanizmalarına bıraktığını savunur, ki muhtemelen bu türden yanıtların en iyi bilineni bu makaledir. Başka bir yanıt hattı da kavramı korumak, ancak açıkladığı fenomenlerin, bugün, Foucault'nun odaklandığı on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl başlarından farklı olduğunu kabul etmektir. Nitekim Melinda Cooper (2008, 9-10) hem refah devleti hem de klasik neoliberal piyasa dengesi fikirlerinin ardından, neoliberalizm ile yaşam bilimlerinin entegrasyon biçimlerini -bugün biyoteknoloji ekonomisini yönlendiren entegrasyon biçimlerini- hesaba katmak adına Foucault'nun biyoiktidar açıklamasının belirli şekillerde revize edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Yine bu hat içerisinde olan biyoetikçi Jonathan Moreno, artık bedenler ve nüfuslarla ilgili olmayan yeni bir biyopolitika çağına girdiğimizi öne

sürmektedir: "Yeni biyopolitika, çeşitli biçimleriyle yaşamın temeli ve tezahürü olan dokular, sistemler ve enformasyon üzerindeki denetimle ilgilidir" (Moreno 2011, 20). Kavramın eleştirel değerinin betimleyici kapasitesiyle sınırlı olmadığını varsayan üçüncü yanıt biçimi, Giorgio Agamben'in biyopolitikaya *paradigmatik* yaklaşımında görülebilir; bu yaklaşıma göre ampirik referans noktaları kavramı aydınlatır, ancak kendi başlarına kavramın eleştirel işlevselliğini garanti edemez yahut tüketemez. Kitap boyunca biyoiktidar ve biyopolitika kavramlarının ampirik geçerliliğine ilişkin süregelen sorulara geri dönmek için fırsatlarımız olacak; şimdilik, Foucault'nun bu iktidar rejiminin ortaya çıkışı ve gelişimi hakkındaki argümanlarını soruşturmaya devam etmek istiyorum. Bunun için öncelikle Foucault'nun daha önceki eserine geri dönerek, modern biyolojide hususi bir yaşam mefhumunun ortaya çıkışını -ki muhtemelen biyoiktidar için olanaklılık koşulu sağlamıştır- temellendirmek istiyorum.

Yaşamın Bilgisi: Modern Biyolojinin Doğuşu

Foucault'nun erken dönem eserleri, çağdaş biyopolitika çalışmalarında pek tartışılmaz. Şüphesiz bunun makul bir sebebi vardır. Erken döneminde Foucault, biyopolitika kavramını kullanmamakta iktidar ve politik rasyonalite biçimleriyle özel olarak ilgilenmemektedir. Bunun yerine modern bilginin, özellikle beşeri bilimler ve tıp disiplinlerinin yükselişi üzerine tarihsel epistemoloji denebilecek kompleks çalışmalar yürütmektedir. Çalışmalarının merkezinde, tıbbi bir nesne olarak insan bedenini tanımanın belirli bir yolu ile ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olan tıp kliniği aygıtının ortaya çıkışı vardır. Bununla birlikte, biyoiktidar kavramının zikredildiği 1970'lerdeki eserleri, erken dönemkilerle yakından ilişkilidir. Bilhassa, *Bilme İstenci*'ndeki tartışma, biyoiktidarın ortaya çıkışının gerektirdiği politik iktidardaki değişiklikleri vurgular, yaşam hakkındaki bilgilerdeki değişimler de aynı derecede önemlidir. Foucault (1990, 142) şöyle yazar:

> Batılı insan yavaş yavaş canlı bir dünyada canlı bir tür olmanın, bir bedene, varolma koşullarına, yaşama olasılıklarına, kişisel ve kamusal sağlığa sahip olmanın ne anlama geldiğini öğrenir. [a]rtık

> yaşama olgusu arada bir ölümün ve ölümlülüğün izin verdiği ölçüde ortaya çıkan o ulaşılmaz yer değildir; belli ölçüde *bilginin denetim ve iktidarın müdahale alanına kayar.* [vurgu yazara ait]

Bunun da ortaya koyduğu üzere biyoiktidarın ortaya çıkışı, iktidarın değişen rasyonaliteleriyle ilgili olduğu kadar yaşamın, insan olmanın ne olduğu konusundaki anlayışların değişmesiyle de ilişkilidir. Yaşamın bilgisindeki bu değişimler, şüphesiz Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de (1994c) analiz ettiği epistemik kayma sebebiyle mümkün olmuştur.

Bu kitapta Foucault, Klasik ve Modern *epistemeler*de bilgiyi olanaklı kılan kuralların izini sürmek için yola çıkar; bunlardan biri Batı kültürünün yaşamı anlama biçimindeki dönüşümdür. On dokuzuncu yüzyılın, Klasik dönemin taksonomik yaklaşımından bir kopuşu ve bunun yerine "sentetik" bir yaklaşımın başlangıcını içeren, yaşamın anlaşılma biçiminde radikal bir dönüşüm gördüğünü öne sürer. Bu, organizmaları (organ olarak adlandırılan) görünür özelliklerine göre sıralamayı bırakıp, organları solunum, sindirim, dolaşım ve lokomosyon türünden işlevlerine göre sıralamaya dayalı yeni bir düzene geçişi içermektedir. Foucault, bu geçişin ilhamını büyük ölçüde Fransız doğa bilimci Georges Cuvier'nin çalışmalarına bağlar. Şöyle yazar:

> görülebilirin bu sergilenişinin içinde, hayat bir bölümlemenin -basit bir sınıflandırıcı sınır- sonucu olarak ortaya çıkmaktaydı. Cuvier'den itibaren, bir sınıflandırmanın dış olabilirliğini algılanamaz ve tamamen işlevsel olarak sahip oldukları içinde kuran hayattır. Büyük düzen tabakasının üstünde artık yaşayabilenlerin sınıfı değil de hayatın derinliklerinden, bakışa en uzak noktadan gelen sınıflandırma olabilirliği vardır
>
> (Foucault, 1994c, 268).

Bu değişimin önemi, Klasik çağın doğal tarihinden farklı bir biçimde, canlı organizmaları anlamanın yeni bir yolu olarak *biyoloji* için olanaklılık koşulunu sağlamasıdır (Foucault 1994c, 269). Foucault (1994c, 275) biraz tartışmalı bir şekilde, Cuvier'nin, varlığın Klasik ontolojik sürekliliğinden radikal bir kopuşu teşkil ettiğini öne sürmenin yanı sıra, aynı zamanda modern biyoloji için ziyadesiyle merkezi olan evrim teorisini mümkün kılan birkaç koşula da mahâl

verdiğini ileri sürer; ki bu François Jacob'ın (1993, 12-13) kalıtım tarihi eserinde teyit edilen bir husustur.

Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de uyguladığı yöntem, aynı zamanda *Kliniğin Doğuşu*'nun, on sekizinci yüzyılın sonunda modern tıbbın ortaya çıkışına ilişkin analizinin temelini oluşturur. Bu kitapta Foucault, "görünür ile görünmez" arasındaki ilişkinin dönüşümü üzerinden nozolojik tıptan modern klinik tıbba geçişin izini sürer. "Klinik, hem şeylerin yeni bir 'taksimi' hem de pozitif bir bilimin dili olarak tanımaya alıştığımız bir biçimde söze dökme ilkesidir" (Foucault 1994a, xviii). Bireysel hastanın oynadığı rol, bu yeniden yapılanmanın merkezi bir veçhesidir. Foucault'ya göre pre-modern "nozolojik" tıp, hastalığı kendi özünde tanımlamak adına hastanın somut bedeninin sunduğu olumsallıklar ve dikkat dağıtıcı unsurları bir kenara bırakarak, hastadan soyutlanmıştır. Buna karşılık klinik tıp, "bireyi indirgenemez niteliğinde kurar", öyle ki "onun etrafında mantıklı bir dil tertip etmek" mümkün hale gelir: "Sonunda birey hakkında bilimsel olarak inşa edilmiş bir söylem kurulabilir" (Foucault 1994a, xiv). Bununla birlikte *Kliniğin Doğuşu* sadece hastanın tıbbi bilgisinin nasıl bir dönüşüm geçirdiğini açıklamakla kalmaz. Aynı zamanda hastane sisteminin yeniden düzenlenmesi, hastanın yeniden tanımlanması ve kamu ve devlet desteği ile sağlığın korunması arasında bir ilişki kurulması da dâhil olmak üzere kurumsal dönüşümün zorunluluğunu ve etkisini ortaya çıkarır.

Foucault'nun bu dönüşümlere ilişkin analizinin, doğrudan, daha sonra geliştireceği biyoiktidar kavramsallaştırılması olarak okunabileceğini söylemek abartılı olsa da bu dönüşümler ile biyoiktidar arasında bir rabıta vardır. Doğrusu, Foucault on sekizinci yüzyıldaki "nozopolitika"ya dair kısa bir tartışmasında, bu bağlantılardan birini sunar. Burada Foucault, tüm toplumların bir vakitler bir tür nozopolitika uygulamış olsalar da on sekizinci yüzyılla birlikte "herkesin sağlık sorununu herkes için bir öncelik, bir nüfusun sağlık durumunu genel bir politika hedefi" olarak belirleyen yeni kuralların ve daha belirgin uygulamaların geliştiğinin görülebileceğini öne sürer (Foucault, 1980, 168). Bilhassa, "kentsel mekân, biyolojik özellikleriyle birlikte nüfus

kitlesi, birbirine sıkı sıkıya bağlı aile hücresi ve bireylerin bedenleriyle ilgili sorunlar dizisi" (Foucault 1980, 182) içerisinde, -hem terapötik hem de öğretim işlevlerini icra eden- hastanenin dönüşümünün ve klinik tıp sisteminin oturtulmasının mühim olduğunu saptamaktadır. Dahası, nüfusun esenliği ve bireyin bakımı kaygılarıyla ilişkili bir biçimde ailenin "tıbbî kültürlenmenin" temel hedefi olarak anlaşılmaya başladığını öne sürer (Foucault, 1980, 173). Bu noktada, muhtemelen biyoiktidar kavramına olmasa da fikrine erişmiş durumdayız.

Bu, hem biyoiktidarın tarihsel kurumsallaşmasına işaret etmesi bakımından, hem de Foucault külliyatında "arkeoloji"den "soykütük"e metodolojik bir geçiş, yani modern iktidar rejiminde yer alan maddi aygıtları esaslı bir şekilde analiz edilmesine olanak sağlamak bakımından oldukça önemlidir. Onun kavrayışına göre arkeoloji, ifadelere ve söylemin kurallarına odaklanan bir yöntemdir. Buna karşın soykütük, söylemin, söylemsel olmayan yahut maddi unsurlar vasıtasıyla "etkin biçimlenişi"ne odaklanır: Hakikatin oluşumunda bilgiyle iktidar işleyişinin bütünleşişini göstermeye çalışır, bu suretle temel bir tarihsellik ile karakterize edilir.[6] Foucault'nun biyoiktidar kavramını ortaya koyabilmesi, ancak soykütük yöntemi ve buna bağlı bir iktidar kavramı geliştirebilmesiyle mümkün hale gelir. Bir sonraki bölümde daha ayrıntılı tartışacağım üzere Foucault, bir iktidar teorisi önerme iddiasından kaçınır, bunun yerine "iktidar analitiği" için birkaç genel ilke ortaya koymayı tercih eder. Bu ilkelerden biri, iktidarın, söylemsel unsurların iktidarın uygulanışını teşvik edecek veya engelleyecek biçimde stratejik olarak konuşlandırıldığı söylemdeki bilgiyle temelde bütünleştiği iddiasıdır. Foucault şöyle yazar:

> Söylemin aynı zamanda iktidarın hem aracı hem sonucu olabileceği, ayrıca karşıt bir strateji için engel, tökez, direnme noktası ve çıkış da oluşturabileceği karmaşık ve istikrarsız bir bütünü kabul etmek gerekir. Söylem iktidarı harekete geçirir ve üretir; onu güçlendirir ama aynı zamanda da yıpratır, zayıflatır ve onun silinmesini sağlar.
>
> Foucault (1990, 101)

[6] Foucault'nun "Nietzsche, Soykütük, Tarih" adlı makalesi, soykütüğün temellerini anlamada oldukça önemlidir bkz. Foucault, 1994b.

İktidar ile bilginin -özdeşleşmesi değil- bütünleşmesi bağlamında, Foucault'nun *dispozitif* veya "aygıt" nosyonu, biyoiktidarı anlamak için bilhassa önemli hale gelir. Zira yalnızca arkeoloji ve soykütük "yöntemleri" arasında köprü kurmakla kalmaz, aynı zamanda işleyişindeki söylemsel ve söylemsel olmayan unsurlar arasındaki stratejik ittifakı da ortaya çıkarır. Foucault'nun "söylemler, kurumlar, mimari formlar, tüzel kararlar, yasalar, idari tedbirler, bilimsel ifadeler, felsefe, ahlak ve insanseverlik düsturları, kısaca sözel olduğu kadar sözdışı unsurlardan da oluşan son derece heterojen bir bütün" olarak teşhis ettiği *dispozitif*, "bu unsurlar arasında örülen bir ilişkiler sistemidir" (Foucault 1980, 194). İlave olarak Foucault, bu tür aygıtların "acil bir ihtiyaca" yanıt olarak ortaya çıktığını ve bu nedenle "baskın bir stratejik işleve" sahip olduğunu öne sürer (Foucault 1980, 195). O halde biyoiktidar açısından, Fransa'daki hastane sistemini dönüştüren klinik tıp aygıtının, nüfusun sağlığı ve üretkenliğini garantiye alma ihtiyacına yanıt olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Benzer şekilde, Foucault'nun toplum sağlığı ve hijyeni projesinde üstlendiği rolü çeşitli metinlerinde ele aldığı aile *dispozitif*'inden de söz edilebilir (örneğin, Foucault 1980, 173–5; Foucault 1990, 107–12).

Kuşkusuz biyoiktidar içerisinde işleyen aygıtların örnekleri çoğaltılabilir, ancak *dispozitif* fikrinden devşirilebilecek daha genel husus, biyoiktidarın temelde bilgi yoluyla işlediğidir. Biyoiktidar tam da bir nüfusun ve o nüfusta birbirleriyle karışmış olan bireylerin bilgisi sayesinde, yaşatma ya da ölüme bırakma hakkı adına yaşamı ele geçirebilmiştir. Nitekim kitlenin özelliklerine dair eşi görülmemiş bilgiler üreten ve sonra bu bilgilerden çıkarsanan normlara göre belirli bir kitle içindeki bireylerin düzenlenişine olanak sağlayan istatistik gibi uygulamaların önemi bu yüzdendir. Ian Hacking'in (2016) öne sürdüğü üzere 1820'den 1840'a kadar olan yıllar, demografik veri toplama, kayıt tutma ve analiz araçlarının coşkulu gelişimi açısından bir "sayı bolluğu"na sahne olur. Bu süre zarfında Avrupa, Birleşik Krallık ve Kuzey Amerika genelinde nüfus hakkında bilgi toplanması, "modern devletin alamet-i farikası olacak olan beklenmedik fırsatı" yaratmaya başlamıştır (Hacking

2016, 74).[7] Yine de Foucault'nun önceki paragrafta işaret ettiği üzere bilgi, kendi başına yeterli değildir. Önemli olan, hususi iktidar stratejilerinde söylemsel unsurların seferber edilmesidir. Şimdi bu seferber edilme biçimlerine geçiyorum.

İktidarın Soykütükleri: Egemenlik, Biyoiktidar, Yönetimsellik

Foucault'nun 1970'lerin başlarında yayınlanan çalışmaları, genellikle külliyatının "soykütük" aşamasına ait olarak nitelendirilir ve bu aşamada Foucault, en berrak biçimde iktidara ve iktidarın bilgiyle olan ilişkisine yönelik bir yaklaşımı ya da analitiği geliştirir. Bunun da ima ettiği üzere Foucault'nun biyoiktidar anlayışının dayanaklarını kavramak için, önce onu 1970'lerde geliştirdiği daha geniş iktidar kavrayışı içerisine yerleştirmeliyiz. Zira bu iktidar kavrayışının kendisi bir dizi dönüşümden geçer. İlk başlarda Foucaualt, siyasal iktidarın geleneksel olarak egemenlik üzerinden kavrandığını saptayarak bu türden kavrayışlara karşı çıkar ve iktidarı, içkin olarak ilişkisel, bitmeyen bir güçler savaşı olarak yorumlamak için "yarı-askeri" bir kelime dağarcığına başvurur. Akabinde iktidarı analiz etmede militarist tanımlamalara mesafe koyarken, temelde nominalist olunması gerektiği görüşünü korur; zira iktidar bu türden bir şey değildir, aksine her daim dünyanın hususi örgütlenme kiplerinde pıhtılaşan hareketli bir ilişkiler bütünüdür. Foucault bu geniş çerçeve veya iktidar "analitiği" içerisinde, farklı farklı iktidar konfigürasyonularını, sözgelimi egemenlik, (hem disiplin hem de biyopolitika anlamında) biyoiktidar, güvenlik ve yönetimselliği betimlemeyi sürdürür. Foucault'nun biyoiktidar üzerine çalışmalarının yorumlanmasındaki temel sorunlardan biri, iktidarın -eğer bunlar gerçekten farklı rasyonaliteler ise- farklı rasyonalitelerinin arasındaki ilişkilerin nasıl karakterize edileceğidir. Foucault, bu hususta farklı zamanlarda çeşitli şekillerde çelişkili görüşler öne sürer, bazen de sessiz kalır. Sözgelimi egemenlik ve biyoiktidar ile ilgili olarak,

[7] İstatistik tarihi hakkında daha fazla tartışma için, özellikle bkz. Hacking 1990 ve Porter 1986; istatistik ile biyoiktidarın iç içe geçmesi ve norm kavramına ilişkin felsefi bir tartışma için bkz. Mader 2011.

Bilme İstenci'ndeki kısa tartışmasında dahi, biyoiktidarın egemenliğin yerini alıp almadığını sorgular (Foucault 1990, 136, 138) ve yönetimsellik ile biyoiktidar arasındaki ilişki nihayetinde örtük kalır. Bölüm içerisinde bu soruna kısaca da olsa değiniyorum, 5. bölümde ise bunu daha ayrıntılı bir şekilde ele alıyorum. Burada, ilerideki tartışmaların peşrevi mahiyetinde, Foucault'nun "iktidar" terimi ile ne kastettiğine odaklanıyorum.

Belki de külliyatında Foucault'nun düşüncesinin dinamiklerini, kabaca 1970 ve 1982 yılları arasında iktidar kavramına gösterdiği ilgiden daha iyi yansıtan başka bir dönemi yoktur. Bu süre zarfında, genel hatlarıyla Foucault'nun düşünme biçimi birkaç farklı kavramsal değişim momentine sahne olur ve bunlardan en önemlisi geleneksel egemen iktidar anlayışının açık ya da örtük biçimde reddedilmesidir.[8] *Bilme İstenci*'nde, egemen iktidar kavramını "hukuki-söylemsel" olarak nitelendirerek bu geleneksel kavramın iktidar hakkında zorunlu olarak içerdiği birkaç temel iddiayı tanımlar. Birincisi, egemen modelde iktidar, öznelere "yukarıdan" dayatılır ve esasında baskıcıdır; bu görüş tipik olarak, bireyin iktidardan bağımsız yahut iktidardan önce var olduğunu ve sonrasında sınırlama, dışlama, reddedilme ve benzeri etkilere maruz kaldığını varsayar. İkincisi, iktidarın toplumsal alanın tüm veçhelerinde aynı şekilde işlemesi anlamında hem totalize edici hem de tektipleştirici olduğunu varsayar. Üçüncüsü, bu iktidar modeli, iktidarın işleyişinin temelinin yahut uygulanma koşulunun yasa olduğunu ve iktidarın kendisini yasal olanla olmayan arasındaki ayrımla, yasaklamayla açığa vurduğunu varsayar. Foucault, Batı'da iktidarın bu varsayımlardan azade işlediğine dair aşikâr gerçeklere rağmen bu iktidar teorisinin iktidarı anlamaya yönelik çağdaş girişimler -"hak ve şiddet, yasa ve yasadışılık, özgürlük ve istenç ve özellikle devlet ve egemenlik" (Foucault 1990, 89) ikiliklerine hapsolmuş bu girişimler- üzerindeki etkisini koruduğunu ileri sürer. Her ne kadar bu iktidar biçimine, hukuka ve egemenliğe indirgenemeyen yeni mekanizmalar sızmış olsa da iktidar hâlâ hukuki monarşi temelinde anlaşılmaktadır.

[8] Egemenliğin reddinin Foucault'nun iktidar hakkındaki düşüncesini nasıl yapılandırdığına dair daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Dean 2013. Ayrıca, Foucault'nun sınıf egemenliği olarak Marksist iktidar anlayışına karşı çıktığını da dikkate almak gerekir.

Foucault, bu geleneksel yaklaşıma karşı, egemenlik modeliyle öyle ya da böyle doğrudan zıtlık oluşturan birkaç varsayımda bulunur ve bunları iktidarın "analitiği" ya da "tarihsel şifre çözme çizelgesi" (Foucault 1990, 90) olarak adlandırır. Birincisi, iktidar olumsuz ve baskıcı değil, olumlu ve üretkendir. Bu, özneleri bir tahakküm ilişkisi içerisinde doğal haklara sahip varlıklar olarak varsaymaktansa, öznelerin iktidarın tamamlayıcısı olarak varolma biçimlerinin sorgulanması gerektiği anlamına gelir. Foucault, bu hususa çeşitli zamanlarda ve farklı şekillerde, ama belki en berrak biçimde *Toplumu Savunmak Gerekir*'in ikinci dersinde değinir:

> Bireyi, kişileri boyunduruğuna alacak ya da onları kıracak olan iktidarın gelip çarptığı, üzerinde uygulandığı bir tür basit çekirdek, atom, sayısız ve suskun bir özdek olarak kavramamalı. Aslında bir bedeni, jestleri, söylemleri, arzuları birey olarak kimlikleştiren ve oluşturan şey; işte bu, tam olarak iktidarın ilk etkilerinden biridir. Başka bir deyişle birey iktidarın karşısında değildir, onun ilk etmenlerinden biridir. Birey iktidarın bir etkisidir ve aynı zamanda, bir etkisi olduğu ölçüde de onun aracısıdır: İktidar, oluşturduğu bireyden geçiş yapar (Foucault 2003b, 29–30).

Bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, Foucault takip eden çalışmalarında bu özne oluşumu açıklamasını yumuşatır ya da en azından özne için kendi kendine kuruluşa kapı aralar gibi görünür. Ancak bu alıntıda mesele açıktır. İktidar özneleri bastırmaz, onları üretir.

İkincisi, Foucault, iktidar işleyişinin farklı alanlarında, zorunlu olarak birlik oluşturmayan çok sayıda güç ilişkisi ve tekniğininin iş başında olduğu hususunda ısrarcıdır. Öne sürdüğü üzere iktidar her zaman ilişkiseldir, öyle ki "iktidar" terimi, bir merkezi olmayan veya tek bir bastırma stratejisine göre organize edilmeyen, yalnızca "belirli bir toplumdaki karmaşık stratejik bir duruma atfedilen bir isim" (Foucault 1990, 93) veya bir ilişkiler ağının kısaltmasıdır (Foucault 1997a, 291). İktidarın işleyiş biçimleri, ekonomik, ev içi, cinsellik ve benzeri farklı alanlarda, yerel düzeyde çeşitlilikler, farklılıklar gösterebilir ve o yüzden yerel düzeyde analiz edilmelidir. Dahası, iktidar ilişkileri bu alanlara içkindir ve direniş noktaları iktidar ilişkilerinin iç unsurudur. Yerel taktik ve stratejik düzeyde analiz edilmesi gereken

bu içkin iktidar ilişkileri çokluğu mefhumu, biyoiktidara genel bir tutarlılık atfetme bakımından bizlerde bir tereddüt yaratmalıdır; ki Foucault'nun, yaşatma ya da ölüme bırakma hususunda biyoiktidarın tutarlılığına dair ancak asgari bir tanım sunmuş olması da kayda değerdir. Kanımca bu, biyoiktidarın işleyişinin tüm alanlarında tezahür edecek bir iktidar işleyişi paradigması olarak değil, farklı alanlarda veya mecralarda farklı biçimler alan, yönetimi farklı aygıtlar veya iktidar teknikleri gerektirebilecek daha gevşek bir tutarlılık ilkesi olarak anlaşılmalıdır. Bundan, Foucault'nun iktidar tekniklerinin seferber edildiği, rasyonelleştirildiği ve uygulamaya konulduğu çeşitli biçimlerle açık bir şekilde boğuştuğu çıkarsanabilir diye düşünüyorum.

İktidarı analiz etmeye çalıştığı yıllar boyunca Foucault, modernitede işleyen çeşitli iktidar teknolojilerini işaret etmek için disiplin, biyoiktidar, biyopolitika ve yönetimsellik de dâhil sayısız isim önermiştir. Farklı güç ilişkileri üzerindeki ısrarı ve iktidarın işleyişinde iş başında olan çok sayıda teknik ve aygıt hesaba katıldığında, çok fazla terim olması makuldür. Terminoloji söz konusunda olduğunda bu çoğulluk, yeni terminolojinin öncekinin ortaya koyduklarını yadsıması anlamında bir rekabet olmadığını gösterir; sözgelimi, yönetimsellik disiplinin varlığını yadsımaz veya yadsımayı gerektirmez. Farklı terminolojiler, farklı iktidar teknolojilerini tanımlar; ancak bunlar iktidar rejimlerindeki tarihsel olarak birbirinin halefi olmanın yahut Foucault'nun eserindeki kavramsal haleflik-selefliğin göstergesi değildir. Elbette bu, iktidar teknolojilerinin her birinin birbiriyle nasıl etkileşime girdiği sorununu çözmez. Teknolojilerin birbirleriyle ilişkisi, büyük ölçüde, yalnızca ayrıntılı soykütükler çıkartmak suretiyle ele alınabilecek ampirik bir sorundur. Bu genel uyumluluk tasvirinin aksine, bilhassa daha ayrıntılı olarak biyoiktidar ile yönetimsellik arasındaki ilişkiyi tartıştığım bölüm 5'te, birtakım teorik veya yorumsal karmaşıklıkları ele alacağım.

Son olarak, iktidarın temel mekanizması yasa değil normdur ve iktidarın alameti farikası artık yasaklama değil, normalleştirmedir: Yasal ve yasadışı değil, normal ve anormal. Biyoiktidara dair analizinde Foucault, toplumsal ve siyasal düzenlemenin temel biçimi olarak normlara

ve normalleştirmeye merkezi bir rol verir ve bir noktada "normalleştirme toplumunun, yaşamı merkezine almış bir iktidar teknolojisinin tarihsel sonucu" olduğunu öne sürer (Foucault 1990, 144). Biyoiktidar aynı anda hem bireysel bedenler hem de eşzamanlı olarak politik özne olarak doğmakta olan nüfus düzeyinde işler; hem anatomik tekillik hem de grubun aşırılıkları ile ilgilidir. Foucault'nun geliştirdiği normalleştirme kavramı bu iki boyutu da yakalamaya çalışır. Normalleştirme, biyoiktidarın iki kutbunu, yani disiplin ve biyopolitikayı birbirine bağlarken, normlar ise birey ve grubun birbiriyle ilişki kurduğu merkezi ekseni tesis eder. Bir biyoiktidar tekniği olarak normalleştirme, yasanın kurumları ve gücüyle sarmalanmış olsa da onlara indirgenemez. Foucault'ya (1990, 144) göre bir normalleştirme toplumunda hukuki aygıtlar "giderek artan bir şekilde kurum sürekliliği (tıbbi, idari vb.) içine dâhil edilmektedir"; bu aygıtların işlevleri "büyük ölçüde düzenleyici"dir, öyle ki, yasanın işleyiş biçimi de giderek normunkine benzer. Bu, normun yasanın yerini aldığı anlamına gelmez; Foucault daha ziyade bir düzenleyici aygıt olarak yasanın biyoiktidar rejimi içinde, ancak öncekinden farklı bir kipte işlemeye devam ettiğini savunur. Biyopolitika içerisinde normlar, etkin bir şekilde hukukun operasyonel koşulu haline gelir, çünkü hukukun, kendileri de giderek daha düzenleyici olan tıp gibi aygıtlarla müştereken işlemesine olanak sağlar. Yürürlük anlamında norm, yasanın bedene eşi benzeri görülmemiş bir şekilde, yani baskıcı ve kısıtlayıcı bir egemenlik aracı olarak değil, sürekli bir düzenleyici güç olarak erişmesini sağlar.

Bununla birlikte Foucault, çeşitli iktidar teknolojileri arasındaki ilişkiyi doyurucu bir şekilde formüle etmeye çabaladığı gibi, normalleştirmeyi de formüle etmeye çalışır. Bu nedenle, *Hapishanenin Doğuşu* ve *Bilme İstenci* de dâhil olmak üzere, *Anormal*'den [1974-5] (2003a) en azından *Güvenlik, Toprak ve Nüfus*'a [1977-8] (2007) dek kadar yürüttüğü normalleştirme tartışmaları boyunca, normalleştirmenin biyoiktidar içerisindeki özgül rolü ve işleyişine dair çeşitli açıklamalar sunar. Örneğin, *Hapishanenin Doğuşu*'nda, normlar gibi disipliner tekniklerin, tüm toplumsal alanı ele geçirmek için hapishane türünden kök kurumlardan "doğup yayıdığını" öne sürer (Foucault 1977, 211). Gelgelelim *Toplumu Savunmak Gerekir*'de bunu, "ilk ve

yetersiz yorum" olarak reddeder, zira "normalleştirme toplumu, disiplin normu ile düzenleme normunun dikey eklemlenme boyunca kesiştiği bir toplumdur" (Foucault 2003b, 253). Foucault, ilerleyen zamanda normalleştirmenin, disiplinde ve nüfus biyopolitikasında karşıt şekillerde işlediğini öne sürmek adına kavramı daha da geliştirir. Önceki versiyonda norm ihlalleri, idealleştirme olarak anlaşılan normun uygulanışının bir sonucu olarak üretilir; bu, bir bireyin fenomenal tikelliğinin bir idealin uygulanmasıyla tanımlandığı ve ayarlandığı anlamına gelir. Sonuç olarak Foucault'nun belirttiği üzere normalleşme, normların işleyişinin zorunlu kipi ve tamamlayıcısı olarak, yani iktidarın maddi bir eseri olarak bireyler üretir (bkz. Foucault 1977, 184). Nüfus biyopolitikasında ise normlar tam tersi şekilde seferber edilirler: "önce normal gelir ve norm ondan çıkarsanır" (Foucault 2007, 63). Nüfus biyopolitikası ile Foucault'nun biyopolitika için hayati olarak tanımladığı güvenlik aygıtları, "normalin ve anormalin, farklı normallik eğrilerinin belirlenmesini içerir ve normalleştirmenin işleyişi, bu farklı normallik dağılımları arasında bir etkileşim kurmaktan ve en elverişsiz olanı daha elverişli olanla aynı hizaya getirmek için hareket etmekten ibarettir" (Foucault 2007, 63). Bu, norma dair daha katı bir istatistiksel kavramsallaştırmadır; burada norm ampirik fenomenlerden türetilir, ancak herhangi bir tikel ampirik veriyle tam olarak özdeşleştirilemez.

Öznellik ve Özgürlük: Bir Sanat Eseri Olarak *Bios*

Normların biyoiktidardaki merkeziliği göz önüne alındığında, Foucault'nun biyoiktidarın soykütüğünden etik öznenin tarihi olarak anlaşılabilecek "arzulayan özne"ye döndüğü *Cinselliğin Tarihi* serisindeki müteakip çalışmalarının statüsü hakkında bir soru belirir. Bu, önceki çalışmalarının reddedilmesi anlamına mı geliyor, yoksa biyoiktidar konusundaki çalışmalarıyla temelde bir sürekliliğine de işaret ederek bu değişimi anlamanın başka bir yolu var mı? Foucault'nun biyoiktidar kavramını çok da değerli bulmadığı iddiasının iki versiyonu saptanabilir. Charles Taylor (1984) gibi eleştirmenler tarafından

geliştirilen versiyonlardan ilki, Foucault'nun artık iktidarı baskıdan azade olarak anlama girişimlerini reddetmeye başladığını ve daha geleneksel iktidar, hakikat, özgürlük ve özne kavramlarına doğru geri çekildiğini öne sürer. İddianın ikinci versiyonu, Foucault'nun kapsamlı yaklaşımına karşı daha sempatiktir ve sınırlı bir geri çekilme olduğunu belirtir. Foucault biyoiktidar kavramına içkin karışıklıkları fark etmiş ve bunu umutsuz bir araştırma alanı olarak görüp terk etmiştir (Patton 2007, 206; Dean 2013). Her iki yaklaşım da *Cinselliğin Tarihi* serisinin birinci [1976] ve ikinci [1984] ciltlerinin projeleri arasında kavramsal bir kopuş olduğunu iddiasına dayanır. Yine de bu iddialar, Foucault'nun iktidar/bilgi kavrayışı ve onu destekleyen biyoiktidarın soykütüğü ile sonraki etik öznelliğin otopoetik pratikleri üzerindeki çalışmaları arasındaki kavramsal süreklilik noktalarına yeterince dikkat etmemektedirler.

Bu bölümün vazifesi, biyoiktidarın soykütüğü projeleri ile "arzulayan insan"ın soykütüğü arasındaki bu sürekliliği ortaya çıkarmaktır. Bu hususta, Foucault'nun hiçbir zaman,açıkça biyoiktidar kavramının teorik bir çıkmaz olduğunu söylemediğini belirtmek gerekir. Tam aksine, etik ile ilgisi göz önüne alındığında Foucault'nun bir biyoiktidar soykütüğü yazmasının gerekli olup olmadığına yönündeki Paul Robinow sorusunu "bunun için şu anda vaktim yok, ama yapılabilir. Aslında bunu yapmak zorundayım" (Foucault 1997b, 256) diyerek yanıtladığı söylenebilir. Dahası, Georges Canguilhem'in (1997, 32) işaret ettiği üzere normlar ve normalleşmeye dair bir kaygı, her ikisi de değer ve onun belirlenmesi meseleleriyle ilgili olduğu ölçüde neredeyse zorunlu olarak etiğin göz önünde bulundurulmasına muhtaçtır. Bu nedenle Foucault'nun sonraki çalışmaları, önceki eserlerinin reddi olarak değil, özne ile hakikat arasındaki ilişki sorunsalının analiz odağında bir kayma, ama yine de önceki ilgi alanlarıyla önemli bir süreklilik arzeden bir kayma olarak görülebilir. Gelgelelim bir süreklilik varsaysak dahi, çözülmesi gereken başka bir sorun daha bulunmaktadır. Bu, Foucault'nun kendilik etiğini, bazen varsayıldığı şekliyle, modern biyoiktidara karşı bir tür direnişi ortaya çıkaran ya da oluşturan bir etik olarak görüp görmediğine dairdir. Aşağıda Foucault'nun kendilik etiğinde bir miktar dönüştürücü potansiyel

veya değer görmesine rağmen, özne oluşumunun bu veçhesine ilişkin kavrayışının, biyoiktidara karşı bir direniş biçiminin ana hatlarını çizdiği şeklinde anlaşılamayacağını öne sürüyorum.

Cinselliğin Tarihi'nin ikinci cildinin giriş bölümünde Foucault "arzulayan insanın tarihi" analizinin zorunlu kıldığı analitik kaymayı açıklamaya çalışır. Foucault önceki metinlerinde iktidar teknikleri yoluyla öznelerin üretimi ile ilgilenirken, *Hazların Kullanımı* [1984] (1987) için yürüttüğü araştırmalarda, özne oluşumu ve özneleşme sürecine dâhil olan farklı bir teknoloji türünün öneminin farkına giderek daha fazla vardığını belirtir. Bilhassa "bireyin kendisini özne *olarak* kurduğu ve tanıdığı kendilikle ilişkinin biçimleri ve modalitelerinin" farkına varmaya başlar (Foucault 1987, 6). "Kendilik teknolojileri" olarak adlandırdığı şeyleri şöyle tanımlar:

> bireylerin kendilerini dönüştürmek, değiştirmek ve belirli bir mükemmellik, mutluluk, saflık, doğaüstü güç ve benzeri duruma ulaşmak için bireylerin kendi imkânları ile belli sayıdaki işlemleri kendi bedenleri üzerinde, kendi ruhları üzerinde, kendi düşünceleri ve davranışları üzerinde gerçekleştirmelerine olanak sağlayan teknikler (Foucault 1993, 203).

Kısacası kendilik teknolojileri, bireylerin kendilerini, varlık kiplerini şekillendiren normatif kodlara veya estetik ve etik kriterlere tabi kılmak için *etik* özneler olarak özneleştirdikleri pratikler ve araçlardır. Böylelikle Foucault, bireylerin kendilerini normatif veya ahlaki kodifikasyonlar ve değerlerle ilişki içine soktukları ve böylece kendilerini belirli etik kodların özneleri, yani etik özneler olarak oluşturdukları pratiklerin soykütüksel bir analizini başlatır.[9]

Buradan da anlaşılacağı üzere kendilik teknolojilerinin merkezi boyutu, bireylerin kendileriyle kurdukları ilişkidir. Foucault, cinselliğin Antikitedeki çeşitli sorunsallaştırmalarına odaklanarak farkına vardığı etik kendilik oluşturma pratiklerinin, bir varoluş estetiğiyle, bir yaşam tekniği veya sanatıyla yakından ilişkili olduğunu öne sürer: Antik Yunan'da "cinsel aktivite ve cinsel hazlar, varoluş estetiği kriterlerini de

[9] Foucault, doğru ve yanlış davranışı belirleyen daha modern anlayıştan ziyade, *ethos* veya varoluş biçimi olarak genişletilmiş bir etik anlayışına dayanmaktadır.

oyuna dâhil ederek, kendilik pratikleri yoluyla sorunsallaştırılmıştır" (Foucault 1987, 12). Foucault, estetiği ya da "varoluş sanatlarını," "insanların yalnızca davranış kurallarını belirledikleri değil, aynı zamanda kendilerini dönüştürmeye, kendilerini tekil varlıklarında değiştirmeye ve yaşamlarını belirli estetik değerlerin taşıyıcısı olan ve belirli biçimsel kriterleri karşılayan bir esere dönüştürmeye çalıştıkları tasarlanmış ve gönüllü eylemler" (Foucault 1987, 10-11) şeklinde tanımlar. Başka bir deyişle, bir varoluş sanatı veya estetiği, belirli etik ilkelerin ve bağlantılı pratiklerin benimsenmesi yoluyla kişinin kendisiyle kurduğu hususi bir ilişkidir. Bunlar, bireylerin kendilerini dönüştürmek ve belirli bir mutluluk, bilgelik, saflık, sağlık veya kişisel tatmin ve benzeri durumlara ulaşmak için bedenleri, ruhları, düşünceleri ve davranışları üzerinde tasarrufta bulunmalarına olanak sağlar ve onları teşvik eder. Bu, kişinin etik kaygının nesnesi olarak belirli bir eylemi veya varoluş biçimini seçerek ve gönüllü olarak uygulanan estetik-etik kıstaslar vasıtasıyla, kendisini kendi eylemlerinin öznesi olarak kurduğu, kendisiyle belirli bir düşünümsel ilişki geliştirmeyi gerektirir.

Bu özdüşünümsel ilişkinin merkeziliği, Foucault'nun etiğinin, ötekinin hilafına fazlasıyla kendiliğe odaklandığı eleştirisine yol açmıştır. Bu eleştiriyi körükleyen Foucault, kendiliğe yönelik kaygının "ontolojik olarak öncel olduğundan ötürü etik olarak da öncel" olduğunu belirtir (Foucault 1997a, 287). O halde ötekine yönelik kaygı, kendilik kaygısının (olumsal) bir etkisidir. Foucault, Eski Yunanlılar için kendine özen göstermenin ötekilere karşı doğru davranabilen etik bir özne ürettiğini, çünkü kendiliğin yönetiminin öteki üzerindeki yönetimi de ılımlılaştıracağını belirtir (Foucault 1987, 81). Bir başkasına yönelen doğru davranışın temelini oluşturan şey, tahakküm ve özgürlük sorunudur. Antik Yunan kendilik etiği, kişinin kendi özgürlüğüyle özdüşünüm ilişkisini içerir ve bu, özgürlüğü hem pratik bir uygulama hem de etik bir kaygı nesnesi haline getirir. Kısacası, kendilik etiği, "özgürlüğün sorunsallaştırılmasını" gerektirir (Foucault 1997a, 286). Bununla Foucault, varoluş ethosunun veya estetiğinin, kişinin kendi özgürlüğüne titizlenmesi üzerine kurulu ve ona yönelik olduğunu kasteder. Ötekine yönelik kaygı, kişinin kendi özgürlüğüne yönelik kaygısının bir epifenomeni olarak ortaya çıkar, zira bir başkasına tiranca

davranmak, arzuları ve istenci bakımından kişinin kendi köleliğinin bir tezahürüdür. Bu nedenle birinin ötekilerle olan ilişkisi, bizatihi bir etik kaygı konusu değildir. Bu, kişinin kendisine yönelik kaygısının bir etkisi ve sınırıdır; öyle ki bir başkasını yönetmek özünde etik dışı değildir, ancak yönetme tarzları, kişinin kendisine yönelik kaygısındaki başarısızlığın tezahürü olabilir.

Bu açıklama, Foucault'nun ötekinin etik önemini küçümsediği şeklindeki felsefî eleştiriye karşı bir savunma işlevi göremeyecek kadar fazlaca Antik Yunan etiğinin tözüne dayanır. Bununla birlikte, bizi birkaç endişeye karşı uyarır. Birincisi, topluluk meselesine ve basitçe biyopolitik olarak tanımlanamayacak nüfuslardaki insan topluluklarının varlığına ve doğasına ve bu kolektivitelerde karşılaşılabilecek ilişki türlerine işaret eder; bu, Agamben ve Esposito gibi biyopolitika teorisyenleri tarafından daha ayrıntılı olarak tartışılan bir konudur ve ilgili bölümlerde kısaca buna tekrar değineceğim. Dahası Foucault'nun bir öznenin kendi varlığını etik olarak şekillendirilmesi meselesi olarak bu kendilik-oluşumu kavrayışla gerçekte neyi murat ettiğini sormamızı sağlar. Bir yandan Foucault'nun soykütüğündeki analitik değişime ilişkin izahati, bunu öznenin biçimlenişinin betimleyici bir öğesi olarak tanımlar; bu, öznelerin iktidar vasıtasıyla üretimine ilişkin önceki analizini geniş ölçüde tamamlayan bir unsurdur. Öte yandan kendilik etiği de bir tür normatif değere sahip gibi görünür, bu sayede Foucault onda dönüştürücü potansiyelin bir öğesini görür. Kendilik etiğinin biyoiktidara karşı olası bir direniş biçiminin en azından bir taslağını tesis ettiği görüşüne yol açan da, kendilik etiğinin bu daha normatif okumasıdır. Bu görüş, "Etiğin Soykütüğü Üzerine"de ve başka metinlerde dile getirdikleriyle Foucault'nun "estetik bir sanat eseri için bir malzeme olarak *bios* fikri"nden (Foucault 1997b, 260) büyülendiği şeklindeki yorumlara itibar kazandırır ve kendimizi bir sanat eseri olarak yaratmanın, biyopolitik aygıtlara ve bunların beraberinde gelen öznellik biçimlerine sıkıca bağlı olmayan farklı yaşam biçimleri için olanaklar yaratabilir.

Gelgelelim bu görüşün doğruluğunu değerlendirmek adına, kendilik etiği veya estetiğini *ve* biyoiktidarla ilişkili olduğundan ötürü

özgürlük hususunu daha ayrıntılı olarak ele almalıyız. Yukarıda anlatılanların açıklığa kavuşturduğu üzere özgürlük, kendilik etiğinin özüdür. Gerçekten de Foucault, kendilik etiğinden bir "özgürlük pratiği" olarak söz etmiştir; ki bu, özgürlüğün herkese ve bir defada verilen bir şey olmadığını, aksine özgürlüğün kişinin kendisi üzerinde sürdürmesi ve titizlenmesi gereken bir pratiği gerektirdiğini vurgular. Bu nedenle kişi basitçe özgür-olmamanın karşıtı anlamında özgür değildir; kişi özgürlüğünü sürekli olarak pratik etmeli ve mükemmelleştirmelidir. Özgürlüğün bu merkeziliği, Foucault'nun arzulayan insanın soykütüğüne dair röportajında şu sözlerle pekiştirilir: "Özgürlük, etiğin ontolojik koşuludur. Ancak etik, özgürlüğün aldığı düşünülmüş biçimdir" (Foucault 1997a, 284).[10] Bununla Foucault'nun, (belki de ontolojik determinizme zıt olarak anlaşılacak bir şekilde) etiğin olanaklılık koşulu olarak özgürlüğün elzem olduğunu, etiğin kendisininse, kişinin bu özgürlükle ne yapacağı meselesi olduğunu iddia ettiğini anlayabiliriz. Son olarak Foucault, kendilik etiğinin bir özgürleşme süreci olarak anlaşılabileceği hususunda tereddütlüyken, politik özgürlüğün öznel bir özgürlük pratiğinin gerekli bir koşulu olabileceğini kabul eder (Foucault 1997a, 282-4). Foucault'nun bağımsızlık ve özgürlük terimleriyle tam olarak neyi kastettiğini anlamak her zaman kolay olmasa da bu çeşitli yorumlardan çıkarsanabilecek şey, angaje bir öznenin bir özgürlük pratiğine girişmek için, öyle ya da böyle, *halihazırda* özgür *olması* gerektiğidir.

Eğer bu doğruysa, biyoiktidar karşısında kendilik etiğini anlamak önemlidir. Bunu detaylandırmak adına, Foucault'nun *Bilme İstenci* ile *Hazların Kullanımı* arasındaki dönemde iktidar, özgürlük ve öznelliğe dair yaptığı bazı yorumları dikkate almak gerekir. Bu dönem içerisinde kendi kendini yorumlamasını yansıtan bir nitelik olarak Foucault, çalışmalarının "*modus operandi*"sinin delilik, ölüm, cinsellik ve suç gibi deneyimlerin iktidar teknolojileriyle ilişkisini analiz etmek olduğunu ve 1970'lerde ortaya çıkan sorunun, bireysellik ya da

[10] Bu ifadeleri hedef alan pek çok yorum bulunmaktadır, ancak bu ifadelerin hem yavan hem de düşünüldüğündüğün daha Kantçı olduğunu iddia etmenin mümkün olduğunu düşünüyorum. Röportajın Foucault'nun Kant'a "dönüşü" döneminde gerçekleştiği ve ifadelerin bilhassa Aydınlanma'ya dair bir soruya verdiği yanıtta bulunduğunu hatırlamakta fayda var.

"'bireyselleştirici iktidar' sorunuyla ilişkili olarak kendilik kimliği deneyimi" (Foucault 2000, 300) olduğunu öne sürer. Aynı dersin -"Omnes Et Singulatim"- sonunda devletin "en başından itibaren" hem bireyselleştirici hem de totalize edici olduğunu ve özgürlüğün yegane olasılığının "bu iki etkiden sadece birine değil, politik rasyonalitenin temellerine" saldırmaktan geçtiğini iddia eder (Foucault 2000, 325). 1979'da Stanford'da sunulan bu dersin provokatif veçhesi, 1982'de yayınladığı can alıcı makale "Özne ve İktidar"da da benzer bir formülasyonla pekiştirilir. Makalede Foucault şunu iddia eder:

> Günümüzün siyasal, etik, sosyal, felsefi problemi, bireyi devletten ve devletin kurumlarından özgürleştirmeye çalışmak değil, bizi hem devletten hem de devlete bağlı bireyselleşme türünden kurtarmaktır. Yüzyıllardır bize dayatılan bu tür bireyselliğin reddedilmesi yoluyla yeni öznellik biçimlerini teşvik etmeliyiz (Foucault 1982, 216).

Bu ifadeler, Foucault'nun 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başı itibariyle hem totalize edici hem de bireyselleştirici olduğunu gördüğümüz biyopolitik normalleşme tuzağından uzaklaşacak bir düşünce tarzı arayışına girdiğinin ve dahası kendilik etiğinin bu potansiyeli oluşturduğunu düşündüğünün göstergesidir. Kuşkusuz Foucault, sözgelimi başka bir çağdan kendi sorunlarımız için çözüm bulamayacağımızı öne sürdüğünde (Foucault 1997b, 256) bu görüşü kucaklama hususunda tereddütlü olduğunu belli eder. Gelgelelim öznelliği şekillendiren hakikat oyunlarında bir tür yerinden edilmeye olanak sağladığı sürece kendilik etiğinde politik potansiyel gördüğü de açıktır.

Bu müphemlik, Foucault'nun entelektüelin veya filozofun başkalarına ne yapılması gerektiğini söylemesi anlamında felsefi öncülük pozisyonu konusundaki tereddüdüne atıfla açıklanabilir. Fakat burada bir teorik zorluk da bulunmaktadır, zira Foucault, özgürlük pratiği olarak anladığı kendilik etiğini doğrudan bir direniş biçimi olarak da ortaya koyamaz çünkü ona göre özgürlük, iktidara karşıt değildir. Daha ziyade Foucault, özgürlüğün iktidara kalıcı bir destek sağladığında ısrar eder. "Özne ve İktidar"da şöyle yazar:

> İktidar yalnızca "özgür özneler" üzerinde ve yalnızca onlar "özgür" oldukları sürece uygulanır. birbirlerini dışlayıcı bir ilişki

> bağlamında iktidar ile özgürlüğün yüz yüze karşılaşmalarından söz edilemez. ... Bu oyunda özgürlük, iktidarın uygulanmasının koşulu (hem iktidarın işleyebilmesi için özgürlük olması gerektiğinden iktidarın önkoşulu; hem de özgürlük iktidardan tümüyle arındığında iktidar ortadan kalkacağı ve onun yerini salt ve basit şiddet zorlaması alacağı için iktidarın desteği) olarak görünecektir. İktidar ilişkisinin özünde yatan ve onu devamlı kışkırtan etken, istencin boyun eğmeyişi ile özgürlüğün inadıdır (Foucault 1982, 221–2).

Bu suretle, yalnızca bir öznenin iktidar uygulaması için özgür olması gerektiği anlamında değil, aynı zamanda ve daha da önemlisi, iktidarın yalnızca özgür özneler üzerinde uygulanabilmesi anlamında özgürlük, iktidarın uygulanabilmesi için kalıcı destek ve gerekli önkoşul olarak ortaya konur.

Ayrıca, biyoiktidar bağlamındaki tartışma konularından biri, tam da özgürlük yoluyla yönetiliyor olduğumuzdur. Nikolas Rose'un (1999, 67) liberalizmle ilgili olarak yazdığı üzere "özgürlük yönetmenin bir amacı olmuştur, özgürlük bir yönetim vasıtası veya aracı olmuştur, özgürlük yönetim için çeşitli teknolojilerin icat edilmesine ilham vermiştir." Rose ve diğerlerinin ayrıntılı olarak açıkladıkları gibi liberalizm ve onun en son tezahürü olarak neoliberalizm, öznenin siyasal ve ekonomik özgürlüğüne dayanan, özellikle de çağımızda -ölüm de dâhil olmak üzere- yaşamın tüm alanlarında bireysel seçim fikrinin biteviye tekrarında belirgin olan kendi kendini idare etme biçimlerine dayanır. Rose'un (1999, 87) isabetle vurguladığı üzere "modern bireyler yalnızca 'seçmekte özgür' değil, aynı zamanda yaşamlarını seçim terminolojisiyle anlamak ve yaşamakla, özgür olmakla *yükümlüdürler*." Bu özgür olma yükümlülüğü fikri, çağdaş biyopolitikanın çeşitli alanlarında, bilhassa da uzmanların paternalizmine karşı bireysel seçim ve özerkliğe saygının kilit bir değer olarak görüldüğü sağlık hizmetlerinde çarpıcı bir yankı uyandırmaktadır.

Bu analizler biyoiktidar içerisindeki öznelerin yalnızca özgür olduklarından dolayı değil, aynı zamanda seçimin özgürlük biçiminde sunulması vasıtasıyla yönetildiklerini göstermektedirler. Biyoiktidara karşı potansiyel bir direniş biçimi olarak anlaşılırsa, bu, kendilik etiği için ilginç bir paradoks teşkil eder. Çünkü söz konusu olan şey,

yalnızca kişinin özgürlüğü pratik etmesi yoluyla kendini kurma ihtiyacı değil, daha karmaşık bir şekilde, özgürlüğü farklı şekilde pratik etme yollarını bulma ihtiyacıdır. Bu nedenle, Foucault "kendinden kurtulma"nın, kendini parçalamanın (Rabinow 1997)[11] veya kişiye hakikat oyunları yoluyla zerkedilmiş olan kendilikten veya öznellikten uzaklaşmanın önemi üzerinde ısrar ettiğinde bu, aynı zamanda kişinin hususi bir tür özgür özne olarak ifade edilebilecek olan kendisinden de kurtulma biçimini almalıdır. Özgürlükten de özgürleşmeye dair bu gereksinim, Foucault'nun kendilik etiği ile ilgili sürdürdüğü tereddüdü açıklığa kavuşturmaya yardımcı olur ve kendiliğin etik pratiklerinin, biyoiktidar içerisinde olanaklı kılınan öznellik biçimlerine etkin bir şekilde karşı koyduğu tezini kışkırtır.

Sonuç

Bu bölümde gösterdiğim üzere Foucault'nun eserleri, iktidarın bu yeni rasyonalitesinin ortaya çıkışını, Klasik çağın sonunda epistemedeki bir dönüşümle olanaklı hale gelen biyoloji ve istatistik gibi yeni bilgi türlerinin gelişimi ile ilişkilendirerek, biyoiktidarın soykütüğüne yönelik bir yaklaşımla ortaya koymaktadır. Bu dönüşüm, öncelikli ilgisi ve hedefi olarak hem bireysel beden düzeyinde hem de nüfus düzeyinde yaşamı eline alan bir iktidar rejiminin olanaklılık koşullarını oluşturmaktadır. Böylelikle disiplinde bireysel bedenin düzenlenmesine ve nüfus biyopolitikasında kolektif esenliğin nüfus düzeyinde yönetilmesine yönelik olan yaşamın yönetimi, modern iktidar ilişkilerini temelden şekillendirir. Bunun iki genişçe neticesi vardır. Birincisi, siyaset felsefesinin ve teorisinin temel ilkelerinin ve politik iktidar sorununa dair olan yaklaşımlarının gözden geçirilmesini gerektirir. Foucault, iktidarın artık esas olarak egemenin hiyerarşik ve tasarrufçu mekanizmaları aracılığıyla değil, devlet dışı kurumları içeren üretken ağlar aracılığıyla uygulandığını ileri sürer. İkincisi, öznelliğin yeniden düşünülmesini gerektirir, zira özgür özne artık egemenle teorik karşıtlık içerisinde değildir, tam da iktidarın işleyişinin bir yan ürünüdür. Foucault'nun, bu soykütüksel ve felsefi revizyonların gün yüzüne çıkarttığı tüm sorunları çözdüğü söylenemez. Yine de biyopolitika ve

[11] Bu formülasyonu Paul Rabinow'dan (Rabinow 1997, xxxviii) alıyorum.

biyoiktidar üzerine yaptığı çalışmalar, hususi teknolojilerin veya iktidar *dispozitif*'lerinin lokal analizleri için eleştirel araçlar sağladığı ölçüde çeşitli alanlarda yankı bulmayı sürdürmektedir. Dahası bu eserler, sonraki biyopolitika teorisyenleri için son derece esinleyici olmuştur ve hem daha temelde revizyonlar yapabilmek için bir başlangıç noktası, hem de çağdaş dünyayı anlamanın yeni yollarına zemin teşkil etmeyi sürdüren bir dizi yol gösterici teorik ve metodolojik ilke temin etmiştir. Bir sonraki bölümde, Foucault'yu yeniden yorumlayarak biyopolitikaya olan ilgiyi ateşlemek için ziyadesiyle mesai harcayan İtalyan filozof Giorgio Agamben'in çalışmalarını tartışacağım.

Referanslar

Bernasconi, R. (Ed.) (2005). *Race, Hybridity and Miscegenation.* London, Bloomsbury.

Bernasconi, R. (2010). 'The Policing of Race Mixing: The Place of Biopower within the History of Racism'. *Journal of Bioethical Inquiry* 7(2): 205–16.

Blencowe, C. (2012). *Biopolitical Experience: Foucault, Power and Positive Critique.* Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Campbell, T. ve Sitze, A. (2013). *Biopolitics: An Encounter. Biopolitics: A Reader.* Ed. Campbell, T. ve Sitze, A. Durham, Duke University Press: 1–40.

Canguilhem, G. (1997). On Histoire De La Folie as an Event. *Foucault and His Interlocutors.* Ed. Davidson, A. I. Chicago, Chicago University Press: 28–32.

Cooper, M. (2008). *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era. Seattle,* University of Washington Press.

Dean, M. (2013). *The Signature of Power: Sovereignty, Governmentaility and Biopolitics.* London, Sage.

Deleuze, G. (1990). *Negotiations.* Çev. Joughin, M. New York, Columbia University Press.

Dillon, M. and Reid, J. (2009). *The Liberal Way of War: Killing to Make Life Live.* London and New York, Routledge.

Elhers, N. (2012). *Racial Imperatives: Discipline, Performativity and Struggles against Subjection.* Bloomington, Indiana University Press.

Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* Çev. Sheridan, A. London, Penguin.

Foucault, M. (1980a). The Politics of Health in the Eighteenth Century. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972 1977.* Ed. Gordon,

C. Çev.. Gordon, C., Marshall, L., Mepham, J. and Soper, K. New York, Pantheon Press: 166–82.

Foucault, M. (1980b). The Confession of the Flesh. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972 1977*. Ed. Gordon, C. Trans. Gordon, C., Marshall, L., Mepham, J. and Soper, K. New York, Pantheon: 194–228.

Foucault, M. (1982). The Subject and Power. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Ed. Dreyfus, H. L. and Rabinow, P. Brighton, Harvester Press: 208–26.

Foucault, M. (1987). *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume 2*. Çev. Hurley, R. London, Penguin.

Foucault, M. (1990). *The History of Sexuality: An Introduction, Volume 1*. Çev. Hurley, R. New York, Vintage Books.

Foucault, M. (1993). 'About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth.' *Political Theory* 21(2): 198–27.

Foucault, M. (1994a). *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. Çev. Sheridan Smith, A. M. New York, Vintage Books.

Foucault, M. (1994b). Nietzsche, Genealogy, History. Aesthetics, *Method and Epistemology: Essential Works of Michel Foucault 1954 1984, Volume 2*. Ed. Faubion, J. Trans. Hurley, R. and others. London, Penguin: 369–91.

Foucault, M. (1994c). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York, Vintage Books.

Foucault, M. (1997a). The Ethics of Concern for the Self as a Practice of Freedom. *Ethics: Subjectivity and Truth, The Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984, Volume 1*. Ed. Rabinow, P. Çev. Hurley, R. and others. London, Penguin: 281–302.

Foucault, M. (1997b). On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. *Ethics: Subjectivity and Truth, Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984*. Ed. Rabinow, P. Çev. Hurley, R. and others. London, The Penguin Press: 253–80.

Foucault, M. (2000). Omnes Et Singulatum: Toward a Critique of Political Reason. *Power: Essential Works of Foucault, Volume 3*. Ed. Faubion, J. D. Trans. Hurley, R. and others. New York, New Press: 298–325.

Foucault, M. (2003a). *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974–5*. Eds. Marchetti, V. and Salomoni, A. Trans. Burchell, G. London, Verso.

Foucault, M. (2003b). *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–6*. Eds. Bertani, M. and Fontana, A. Trans. Macey, D. London, Palgrave Macmillan.

Foucault, M. (2007). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–8.* Ed. Senellart, M. Çev. Burchell, G. New York, Palgrave Macmillan.

Hacking, I. (1990). *The Taming of Chance.* Cambridge, Cambridge University Press.

Hacking, I. (1992). '"Style" for Historians and Philosophers.' *Studies in History and Philosophy of Science* 23(1): 1–20.

Hacking, I. (2016). Biopower and the Avalanche of Printed Numbers. *Biopower: Foucault and Beyond.* Eds. Cisney, V. W. and Morar, N. Chicago, University of Chicago Press: 65–81.

Jacob, F. (1993). *The Logic of Life: A History of Heredity.* Çev. Spillman, B. E. Princeton, Princeton University Press.

Kevles, D. J. (1995). *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity. Cambridge,* Harvard University Press.

McWhorter, L. (2009). *Racism and Sexual Oppression in Anglo America: A Genealogy.* Bloomington, Indiana University Press.

Mader, M. B. (2011). *Sleights of Reason: Norm, Bisexuality, Development.* Albany, State University of New York Press.

Moreno, J. D. (2011). *The Body Politic: The Battle over Science in America.* New York, Bellevue Literary Press.

Osborne, T. (2003). 'What Is a Problem?' *History of the Human Sciences* 16(4): 1–17.

Patton, P. (2007). Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics. *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life.* Eds. DeCaroli, S. D. and Calarco, M. Stanford, Stanford University Press: 203–18.

Porter, T. M. (1986). *The Rise of Statistical Thinking 1820–1900.* Princeton, Princeton University Press.

Rabinow, P. (1997). Editors Introduction. Ethics: Subjectivity and Truth, *The Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984, Volume 1.* Ed. Rabinow, P. Trans. Hurley, R. and others. London, Penguin: xi–xlii.

Rose, N. (1999). *Powers of Freedom: Reframing Political Thought.* Cambridge, Cambridge University Press.

Stoler, A. L. (1995). *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things.* Durham and London, Duke University Press.

Taylor, C. (1984). 'Foucault on Freedom and Truth'. *Political Theory* 12: 152–83.

2.

Thanatopolitika Olarak Biyopolitika: Agamben

Foucault'nun çalışmaları çağdaş tartışmalar için kurucu bir niteliğe sahip olsa da biyopolitika literatürünün yaygınlaşmasına Giorgio Agamben'in *Homo Sacer*'inden (1998) daha fazla katkıda bulunan başka hiçbir metin olmamıştır. İngilizce olarak ilkin 1998'de yayımlanan kitabın herkesçe tanınması için birkaç yıl geçmesi gerekir. Geriye dönüp bakıldığında, kitabın popülaritesinin ve şöhretinin, en azından kısmen tesadüfi olduğu söylenebilir. Zira uçakların kaçırılması ve New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'nin yok edilmesi yeni bir tür siyasete yol açmış, ya da hiç olmazsa ABD gibi anayasal demokrasiler içerisindeki gizli eğilimlerin ön plana çıkmasına olanak sağlamıştır. 11 Eylül'ün ardından yirmi birinci yüzyılın başlarındaki siyasal-kültürel sahnede, yerlerinden edilmiş sığınmacıların ve mültecilerin yeni ve artan nüfusları, süresiz gözaltı, Guantanamo Körfezi, Ebu Gureyb, kişilerin kanunsuzca alıkonularak gizlice başka ülkelere nakli, yasa dışı yargılamalar ve büyük demokrasiler içerisinde devlet tarafından yürütülen işkencelerin ifşası gibi vakalar da dâhil olmak üzere, sözde "Teröre Karşı Savaş" hâkim olmuştur. Bu olaylar ışığında Agamben'in, çağdaş siyaseti egemenin karar kapasitelerinin -özellikle de normal kuralı askıya alma kapasitesinin- vurgulandığı bir istisna politikası olarak analiz edişi, kayda değer bir ilgiye mazhar olmuştur. Elbette *Homo Sacer*'in 11 Eylül sonrası politik iklimi önceden bildirmiş gibi görünmesi, Agamben açısından bir öngörü meselesi değildi; Batılı siyasal kurumların altında yatan kavramsal mimari göz

önüne alındığında, Agamben'in Batı siyasetinin daha kasvetli, "gizli" tarafına ilişkin analizlerinin aşikâr keskinliği, ne olacağını bilmekten ziyade, olabileceklere duyarlı olma meselesiydi.

Agamben, bu mimariyi temelde biyopolitik olarak görür ve *Homo Sacer*'deki analizinin büyük çoğunluğu, politik öznelerin "yaşam"larının siyasal alan içerisindeki zapt edilme biçimlerini aydınlatmaya adanmıştır. Hem Roma hem de Anglo-Sakson siyasal mitolojilerine referansla, Aristoteles'ten itibaren "yaşamın," tam olarak siyasal alan için bir temel temin eden "kapsayıcı dışlamayı" kurduğunu öne sürer. Bunu göz önünde bulundurarak, "yaşam"ın hem nesnesini hem de öznesini sağlayan biyopolitikanın egemenlik yapısıyla derinlemesine bağlantılı olduğunu, öyle ki Batı siyasetinin her zaman biyopolitik olduğunu savunur. Egemenin ilk vazifesinin biyopolitik bedenin üretimi olduğunu öne sürer. Egemenliğe bu şekilde odaklanmakla Agamben, Michel Foucault'nun daha önce iktidarın başlıca aracı olarak yasanın yerinden edildiğini ve yerine normların daha gizli ve anonim işleyişlerinin geçtiğini savunduğu iktidar biçiminin fazlasıyla hukuksal bir yorumunun geliştirir. Bu yorumun geliştirilmesinde *Homo Sacer*'in en önemli görevlerinden biri, hukukun yaşamla kurduğu ilişkiyi göstermek ve dahası, şiddetin mezkûr ilişkide ne kadar merkezi olduğunu sergilemektir. Egemenlik ile kutsallığın ikiz "muammaası", Agamben'in bu görevi yerine getirme tarzının merkezinde yer alır. Bölümün ilk kısmında, biyopolitika anlayışının ana hatlarını ayırt edebilmek adına Agamben'in egemenlik ve kutsallık hakkında yorumlarını takip ediyorum.

Buna ek olarak yaşamın politikadaki içleyici dışlanışı, "çıplak yaşam" figürünün Agamben'in argümanının mantığındaki merkezi konumunu temin eder. Agamben, *polis*'in temelinde çıplak yaşamın yattığını öne sürer. Kavram, başka birçok alanda olduğu gibi sosyoloji, kültürel çalışmalar ve edebi çalışmalar gibi alanlarda eserlerinin alımlanması ve kullanılması açısından da merkezi bir öneme sahip olmuştur. Bütün bunlara rağmen çıplak yaşam nosyonu belirsizliğini korur ve bu bölümün ikinci kısmında, kavramın çeşitli yankılarının ve etkilerinin okuması üzerinde biraz mesai harcıyorum. Sonraki

kısımlarda, Agamben'in biyopolitikanın ötesinde yaşama olasılıkları üzerine düşüncelerine yöneliyorum. Agamben, eserleri boyunca birkaç momentte, yaşamın hukuk içerisinde biyopolitik zapt edilişini karakterize eden aporiaların ötesine geçmek için yeni yaşam ve etik anlayışlarının gerekli olduğunu öne sürer. Bu önerileri ana hatlarıyla göstermek adına üçüncü kısımda "yaşam-biçimi" üzerine düşüncelerini ve son kısımda hukukun ötesinde bir etik adına geliştirdiği önerileri ele alıyorum. Genel olarak bölümün amacı Homo Sacer üst başlıklı metin dizisi, bilhassa da *Homo Sacer*'deki ilk formülasyonu ama aynı zamanda bir dereceye kadar ilk tezin revizyonunu içeren daha yakın tarihli çalışmaları aracılığıyla Agamben'in biyopolitika teorileştirmesinin temel veçhelerini özetlemektir.

Egemenlik ve Kutsallık: Biyopolitikanın İkiz Kötülükleri

Foucault'nun biyoiktidar analizi egemen iktidar biçimlerinin yerinden edildiğini ve açıklayıcılığını yitirdiğini öne sürerken, Agamben'in *Homo Sacer*'deki ve bağlantılı İstisna Hâli'deki (2005) analiziyse, bunu belirgin bir biçimde tersine çevirir ve egemenliği biyoiktidarın temeline yerleştirir. Aslında Agamben için egemenlik ile biyoiktidar arasında pek az ayrım bulunur, çünkü Batı siyasal geleneği başlangıcından itibaren biyopolitiktir. O halde, bir anlamda Batı siyasetinin biyopolitik *hale geldiği* bir tarihsel moment yoktur, zira her daim biyopolitiktir. Bunun nedeni Batı siyasetinin, Agamben'in bir istisna hâli, bir yasak veya içleyici dışlama ilişkisi olarak çeşitli şekillerde tanımladığı hususi bir ilişki biçimi üzerine kurulu olmasıdır. Özünde buradaki iddia, Batı siyasetinin dışlananın üzerine kurulduğudur. Ancak dışlananlar yine de politika tarafından kapıldığı için dışlama basit bir mesele değildir. Bu formülasyonlar şu soruları tetikler: İstisna hâlinde kapılan nedir? İçerilen ya da dışlanan nedir? Yasağa tabi olan, yasağın öznesi nedir? Bu soruların yanıtı yaşamdır, ya da daha spesifik olarak, insanın biyolojik yaşamı politikadan dışlanır ve sonra Agamben'in çıplak yaşam dediği şekilde içerilir. Bu kapılma nasıl gerçekleşir? Sorunun yanıtı kutsallık doktrini ya da yaşamın kutsallığı

üzerinden verilebilir gibi gözükmektedir. Böylelikle egemenlik ile kutsallık arasındaki bilhassa derin ilişki ortaya çıkar; ki bizi modern biyopolitik duruma mahkûm eden de budur. Bu kısımda, Agamben'in biyopolitika ile ilgili özellikle *Homo Sacer*'deki temel tezlerini izah etmek adına, egemenlik ve kutsallık ikiliğinin izini sürüyorum.

Homo Sacer'in girişinde Agamben, Foucault'nun biyoiktidarla ilgili soruşturmalarının "düzeltilmesi ya da en azından tamamlanması" gerektiğini belirtir (Agamben 1998, 9) ve *Homo Sacer*'i bu görevi yerine getirme girişimi olarak tayin eder. İlk bölümde gördüğümüz üzere, Foucault'da biyopolitik ve egemen iktidar biçimleri arasındaki ilişki çerçevesinde bir muğlaklık bulunmaktadır. Agamben, Foucault'da biyoiktidar ile egemenlik arasındaki kesişme noktasının merak uyandırıcı şekilde belirsiz kaldığını ve *Homo Sacer*'de aydınlatmaya çalıştığı şeyin tam da bu olduğunu savunur. Yaşamın politik alana dâhil edilişi "egemen iktidarın -saklı olsa da- orijinal çekirdeğini" oluşturan şey olduğu için, biyoiktidar ile egemenlik analizlerinin ayrılamayacağı sonucuna varır: "Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyopolitik bir beden yaratmaktır." (Agamben 1998, 6). Bu sonuca varmak için, Aristoteles'in *Politika*'da şehir-devletinin kökenlerine dair tezinde ortaya koyduğu ayrıma işaret eder; şehir-devleti yaşamak uğruna ortaya çıkar, fakat var olmayı ancak iyi yaşamak uğruna sürdürebilir (Aristoteles 1998, 1252b-30). Bu kanonik ifadeyi yorumlayan Agamben, Batı siyasetinin belirli bir farklılaşma ve dışlama biçimi üzerine kurulduğunu, böylelikle iyi yaşam *telos*'u temin edilirken "yalın doğal yaşamın *polis*'ten kesin bir biçimde dışlandığını ve -sadece üreme yaşamı olarak- *oikos*'un alanına, 'ev'e hapsedildiğini" ileri sürer (Agamben 1998, 2). Bu formülasyonda "yaşam" eşzamanlı olarak siyaset alanından dışlanır ve bu alan tarafından içerilir; dahası, bu "içleyici dışlama" Batı siyasetinin temelini oluşturur.

Agamben, egemen iktidarın kendisinin de benzer bir dışlama üzerine kurulduğunu belirtir, bu sayede egemen hem hukuka dâhil olur hem de kendisini hukuk kaidesinden dışlar. Agamben'in egemenlik anlayışı büyük ölçüde, kötü şöhretli "egemen, olağanüstü hâle karar verendir" argümanını öne süren sağcı Alman hukukçu

Carl Schmitt'in (1985, 5) kararcı tezine dayanır. Bu formülasyona göre istisnada mevzubahis olan, bizatihi hukuksal yönetim olasılığı ve devlet otoritesinin manasıdır. Agamben'e göre olağanüstü hâle karar verirken -egemenin kendisini hem yasadan dışladığı hem de dâhil ettiği bir süreçte- "egemen, yasanın kendi yürürlüğü için ihtiyaç duyduğu durumu 'yaratır ve garanti eder'" (aktaran Agamben 1998, 17; Schmitt 1985, 5). Ya da kendisinin de belirttiği üzere "egemen istisnada önemli olan şey ... hukuksal-siyasal düzenin geçerli olabileceği alanların yaratılması ve tanımlanmasıdır" (Agamben 1998, 19). O yüzden egemen, hukukun kapsamını belirleyen düzen ve istisnanın eşiği olarak işler. Egemen, bireysel veya olağanüstü bir durum karşısında yasanın askıya alınması kararını verir ve eşzamanlı olarak bu karar sayesinde yasanın etkinliğini oluşturur. Bununla birlikte istisna hâli, yasadan dışlanan şeyin, bu kuralın askıya alınması yoluyla kuralla ilişkisini sürdürmeye devam etmesidir.

Agamben, yasanın uygulanmama kapasitesini işaret eden en uygun terimin artık uygulanış değil, yasaklama olduğunu öne sürer (Agamben 1998, 28). Dışlanan, basitçe hukukun dışında bırakılmaz ve ona kayıtsız veya ilgisiz kılınmaz, daha ziyade yasa tarafından terk edilir; hukuk öznesinden çekilirken dışlananın terk edilişi, hukukun kesintisiz gücüne tabi olmak manasına gelir. Jean-Luc Nancy'nin (1993, 44) terk edilme konusundaki karmaşık tartışmasına atıfta bulunan Agamben, terk edilmiş olma konumunun istisnanın yapısal ilişkisiyle bağıntılı olduğunu iddia eder: "İstisna ilişkisi bir yasaklama ilişkisidir" (Agamben 1998, 28). Tıpkı dışlama yoluyla içlenen istisnada olduğu gibi, yasaklanan da basitçe yasanın dışında tutulan değildir, yasanın geri çekilmesiyle yasaya dâhil edilir. İstisna ile terk edilme arasındaki bu karşılıklı ilişki, yasaklananın yargı düzeni içinde mi yoksa dışında mı olduğunu açıkça söylemenin imkânsız olduğu anlamına gelir (Agamben 1998, 28-9). Agamben'in analizi açısından terk edilme kavramının önemi, bu ilişkiyi açığa çıkarmanın politik çıkmazımızın kökenini ve mevcut durumunu anlamanın anahtarı olduğunu öne sürdüğünde belirginleşir. Çünkü egemenlik, "hukukun yaşama göndermede bulunduğu ve yaşamı tam da askıya almak suretiyle içine aldığı orijinal yapıdır" ve "hukukun yaşam ile kurduğu ilk ilişki, terk edilmedir" (Agamben 1998,

28–9). Kısacası Batı siyasetinde yaşam ile egemenlik (veya hukuk), terk edilme mantığınca kesişir ve yapılandırılır.

Agamben içleyici dışlama ve terk etme gibi kavramları seferber etmek suretiyle biyopolitikanın karakteristiği olarak gördüğü hukuk ile yaşam arasındaki bağlantıyı tesis eder; ancak, bu ilişkinin neden kesintisiz bir şiddet ilişkisi olarak görülmesi gerektiği henüz netleşmemiştir. Hukuk ile yaşam arasındaki ilişkide şiddetin merkeziyetini tesis etmek için Agamben'in egemenliğin -ve hukukun- kendisinin kurucu şiddet olduğunu göstermesi gerekir. Bu argümanı geliştirmek adına ilki Pindar'ın '*nomos basileus*' fragmanı, ikincisi de Walter Benjamin'in eseri olmak üzere iki kilit noktaya dikkat çeker. İlki hakkında Agamben, Pindar'ın egemenliğin ilk büyük düşünürü olduğunu ve onun fragmanının, egemenliğin kendisinden sonraki her tanımına rehberlik eden "gizli paradigmayı" içerdiğini öne sürer. Fragman şöyledir: "Ölümlü ve ölümsüz / Herkese egemendir *nomos* [yasa] / Öyle ki / Üstün eliyle / Ve şiddet kullanarak dağıttığı adalet / En iyi adalettir" (Agamben 1998, 30). Agamben'e göre fragmanın önemi, *nomos* ile şiddet arasında kurduğu özsel bağlantıda yatar; egemenliğin, hukuk ile şiddet arasında "eşik" veya kesişme noktası olarak görüldüğünü öne sürer. Bunun anlamı, hukuk ile şiddetin buluşma noktası olduğu ölçüde egemenliğin bütünsel şiddet olduğudur. Bu nedenle Agamben'in Pindar fragmanı kullanışı, *Homo Sacer*'de şiddetin politik merkeziyetini anlamak adına oldukça kritik bir temel sağlar (ayrıca bkz. Benjamin 2005).[1]

İkinci kilit nokta, Walter Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" adlı denemesine dayanır. Agamben (1998, 63) bu denemeyi "egemenliğe ilişkin her araştırmanın gerekli ve vazgeçilmez öncülü" olarak betimler, zira Benjamin, -tıpkı Pindar'ın fragmanı gibi- hukuk ile şiddeti birbirine bağlayan "indirgenemez" bağlantıyı tesis eder. Dahası, bu bağlantının taşıyıcısını olarak kutsal veya çıplak yaşamı teşhis eder. Denemede Benjamin'in mitik şiddet kategorisi, hukukun şiddetini hem yasa-koyucu hem de yasa-koruyucu biçimleriyle tanımlar.

[1] Ayrıca Agamben'in İstisna Hâli'nde egemenliğin anomik statüsüne ilişkin tartışmasına da bakınız (2005, 69–71).

Benjamin yasa-koyucu ile yasa-koruyucu şiddet arasındaki salınımları kırmak, böylelikle de hukukun kendisini tasfiye etmek için "ilahi şiddet"in gerektiğini belirtir. İlahi şiddet düşüncesi pek çok yorum tarafından eleştirilmiştir, ancak bizim için önemli olan Benjamin'in ilahi şiddet ile yaşam arasında kurduğu bağlantıdır. Makalenin son birkaç -oldukça şifreli- sayfasında Benjamin, "mitik şiddet, kendi esenliği için salt yaşam üzerinde kurulmuş olan kanlı iktidardır; ilahi şiddet, yaşama hakkı adına tüm yaşamın üzerindeki saf iktidardır" (Benjamin 1996, 250) diye yazar. Dahası mitik şiddet suçluluk ve intikam getirirken, ilahi şiddet "sadece kefarettir." Buradan hareketle, insan hayatının kutsallığı fikrinin suçluluk meseleleriyle çok yakından ilişkili olduğunu ve suçu taşıyanın "yaşamın kendisi" olduğunu ileri sürer. Son olarak Benjamin, çağdaş düşüncenin yasal veya mitik şiddetin ötesine geçmek için yüzleşmesi gereken temel sorulardan birinin, yaşamın kutsallığı "dogmasının" kökeni olduğunu ileri sürmemektedir (Benjamin 1996, 251).

Bu uyarılara yanıt verirken Agamben, yaşamın kutsallığının ancak yaşamın egemen istisnaya dâhil edildiği ölçüde belirdiği sonucuna ulaşmak adına Benjamin'in kutsallık tezini egemenlik hakkında yürüttüğü analizle bir araya getirir; şöyle yazar: "Yaşam, egemen istisna içinde kaldığı sürece kutsaldır" (Agamben 1998, 85). Bunu daha ayrıntılı bir şekilde çerçevelemek adına Agamben, Roma hukukundan "kutsal insan" ya da *homo sacer* figürüne başvurur ve bu figürün "çifte istisna ve çifte içleme" ile karakterize edildiğini ileri sürer (Agamben 1998, 82). Kutsal insan eşzamanlı olarak hem beşerî hem de ilahi hukuktan dışlanır -aynı zamanda her ikisinde de içlenir- ve bu nedenle tekil olarak şiddete maruz kalır. Buradaki fikir şudur, *homo sacer* hukuk tarafından (ve hukuka) terk edilmiş olarak, mutlak suretle şiddete maruz kalır; *homo sacer*, eşzamanlı olarak hem "herkese açık, serbest" hem de potansiyel şiddete karşı korunmasız bir nesnedir. Bundan yola çıkarak Agamben, "*homo sacer*, egemen yasaklamaya dâhil olan ilk yaşam figürünü sunar ve siyasal boyutun ilk olarak yaratılmasını sağlayan ilk dışlamanın hatırasını yaşatır" (Agamben 1998, 83) hipotezini kurar.

O halde Agamben'in kutsallık tartışmasının neticesi, *homo sacer*'in ilk politik ilişkiyi, yani terk etme ilişkisini ifade etmesidir; dahası, şiddete ve ölüme maruz kalan yaşam, kurucu politik unsurdur. Bu ikinci savı daha da detaylandırmak adına Agamben, "kutsal" ve "çıplak" terimlerine başvurur ve "egemen iktidarın ilk içeriğini oluşturan yaşama çıplak yaşam ya da kutsal yaşam adını vermeyi" önerir (Agamben 1998, 83). Bu nedenle, "egemenlikte dışarıda bırakılan ve kapsanan nedir ve egemen yasaklamanın taşıyıcısı kimdir?" (Agamben 1998, 67) sorularına yanıt olarak Agamben, (aksi halde gizli kalacak olan) "hukuki-kurumsal" ve biyopolitik iktidar modelleri arasındaki kesişme noktası olarak gördüğü şeyi tanımlamaya başlar: Çıplak yaşam. Belirttiği üzere "ilk olarak ortaya çıkan siyasal unsur, yalın doğal yaşam değil; ölüme maruz bırakılan yaşamdır (çıplak yaşam ya da kutsal yaşam)" (Agamben 1998, 88). Yahut başka şekilde ifade etmek gerekirse "Batı siyasetinde çıplak yaşamın kendine has bir ayrıcalığı vardır ve bu ayrıcalık, dışlanmasıyla insanların yaşadığı kenti doğuran bir şeyin ayrıcalığıdır" (Agamben 1998, 7). İleride çıplak yaşamla ilgili daha kapsamlı bir tartışmaya döneceğim, ama öncelikle Agamben'in egemenlik ve biyopolitika hakkındaki görüşlerini ana hatlarıyla açıklayacak birkaç noktaya daha değinmek istiyorum.

Açıkça görüldüğü üzere Agamben, egemenliği biyopolitikanın merkezine yerleştirir, zira bu iktidar biçimleri temelde iç içedir ve Batı siyasetinin köken matrisini oluştururlar. Foucault ile doğrudan bir karşıtlık içerisinde Agamben, "egemen iktidarın -saklı da olsa- orijinal çekirdeğini oluşturan şey, çıplak yaşamın siyaset alanına dâhil edilmesidir. *Hatta egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyopolitik bir beden yaratmak olduğu dahi söylenebilir*. Bu anlamda biyopolitika, en azından egemen istisna kadar eski bir olgudur" (Agamben 1998, 6) iddiasını dile getirir. Bu formülasyonda egemenliğe yüklenen merkezi rol, Agamben'in biyopolitika kuramsallaştırmasını diğer biyopolitika kavrayışlarından bir miktar ayırır; aynı zamanda bu formülasyon üzerinde durulması gereken bir dizi hususa da işaret eder. İlk olarak, egemen istisna ne kadar eski, diye sorabiliriz. Biyopolitikanın en azından egemen istisna kadar eski olduğu iddiası, tipik olarak Batı siyasetinin başlangıçta biyopolitik olduğu tezini

desteklemek için öne sürülür; ancak bu iddia, egemenliğin kendisinin Batı siyasetinin kökensel bir veçhesi olduğunu varsaymak zorundadır. Bu, egemenliği önceleyen herhangi bir politika biçiminin olmadığı anlamına gelir; üstelik egemenlik özsel olarak istisnaidir. İstisna, egemenliğin hususi bir tarihsel tezahürü değildir, istisna olmaksızın egemenlik sahneye çıkamaz. Bu varsayımlar, Agamben aleyhine yapılan kavramsal köktencilik ithamlarına, sözgelimi "kavramların manasının kökenleri tarafından kalıcı olarak belirlendiği" (Patton 2007, 218) savlarına alan açıyor gibi gözükmektedir ve düşünürün biyopolitika açıklamasının tarihsel geçerliliği ve genel inandırıcılığı hakkında anlamlı şüpheler uyandırmaktadır.

Bu şüpheler, Agamben'in felsefi metodolojisinin esasına yönelir. Kısacası, biyopolitikanın Batı siyasetinin kökeninde ortaya çıkışına ve modern döneme kadar çağlar boyunca varlığını sürdürüşüne dair tarihsel bir açıklama olarak okunduğunda, Agamben'in tezi pek de mantıklı değildir. Kuşkusuz bu okuma, Agamben'in Batı siyasetinin başlangıcından itibaren biyopolitik olduğu ve kökenini yaşam, *nomos* ve politik otoriteye odaklanan antik Yunan düşüncesinde bulduğu gibi bazı yorumlarından cesaret almaktadır. Ancak bu, aradan geçen yüzyıllarda siyaset ve hukuk biçimlerinin fazlaca fark-sızlaşmasını gerektirir. Böyle olamayacağına göre, Agamben çağdaş politik imgelemde hala sahip olabilecekleri etkiyi aydınlatarak, bugünü anlamak için geçmişten fragmanlar kullanıyor şeklinde anlaşılmalıdır. Bu bakımdan *Homo Sacer* tarihsel bir süreci ifade etme girişimi olmaktan ziyade önceki hukuksal ve politik formülasyonların, kavramların ve tekniklerin çağdaş koşullar içinde süregiden etkilerini kavramaya yönelik bir güncellik anlayışını takdim eder.

Agamben'in (2009, 32) açıkladığı üzere felsefi yöntemi, incelenen şeye ilişkin nedensel veya tarihsel iddialar ortaya koymaksızın bugünü aydınlatan "paradigmaların" ayırdına varılması ve eklemlenmesi anlamındaki "paradigmatoloji"dir. Bu, *homo sacer* ya da toplama kampı ve benzeri figürlerin paradigmalar olarak anlaşıldığı anlamına gelir, yani paradigma "aynı sınıfı paylaştığı diğer tüm unsurlarla eşit olan, bir parçası olduğu ve aynı zamanda oluşturduğu grubun

anlaşılabilirliğini tanımlayan tekil nesne"dir (Agamben 2009, 17). İginçtir ki Agamben kendi paradigmatik yöntemini, Foucault'nun özellikle de *Bilginin Arkeolojisi*'nde (1972) geliştirdiği arkeolojik yöntemle, ama aynı zamanda *Hapishane'nin Doğuşu* (1977) gibi eserlerindeki soykütük yaklaşımıyla oldukça uyumlu ve açık bir şekilde aynı safta görür. Bu bağlamda, özellikle Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda "ideal formuna indirgenmiş bir iktidar mekanizmasının diyagramı" (Foucault 1977, 205) olarak tanımlanan Bentham'ın panoptikonunu kullanışına işaret eder. Gelgelelim burada, her ikisi de farklı şekillerde tarihsel anlatımın ve zamansal sürekliliğin entelektüel üstünlüğünü temelden dinamitleyen Walter Benjamin ve Aby Warburg gibi düşünürlerin etkisini de görmek gerekir. Bu nedenle Agamben, herhangi bir tarihsel tez veya açıklama öneriyormuş gibi okunmamalıdır; paradigmatolojisi, daha ziyade bugünü aydınlatmak amacıyla, temelde bir tür kasıtlı anakronizm içerisinde artzamanlılık ve eşzamanlılığı birleştirir.

Agamben'in *Homo Sacer*'deki paradigmatik yaklaşımının belki de en tartışmalı veçhesi, Boer Savaşı ve İkinci Dünya Savaşı'ndakiler de dâhil olmak üzere toplama kamplarının analizidir. Agamben kampların "istisna halinden ve sıkıyönetimden doğduğunu" öyle ki kampın "istisna halinin somutlaştırılması" olduğunu savunur (Agamben 2000, 38, 41); ve istisna kural haline geldiği ölçüde kamp da Batı biyopolitikasının "gizli matrisi"dir. Bu mantık, yalnızca Nazi toplama kamplarını ve dünya çapında ortaya çıkan mülteci kamplarını kapsamaz, aynı zamanda toplama kamplarına politik olarak eşdeğer olan veya olabilecek olan belirsizlik mıntıkaları, havaalanı bekleme salonları, güvenlikli siteler ve futbol stadyumları gibi zararsız alanlara da uzanır (Agamben 2000, 42). Kampın, biyopolikanın "gizli matrisi" veya "modernin *nomos*u" olarak konumlandırılışı, birçokları için Agamben'in tezini inanılırlık sınırlarının ötesine taşımıştır. Dahası, sömürgeciliğin veya köleliğin şiddetini dikkate almadığı ve sıklıkla Batı siyasetinin tanımlayıcı momentini Nazi ölüm kamplarıyla özdeşleştirdiği ölçüde Agamben'in düşüncesi Avrupa merkezcilik eleştirilerine kapı aralamıştır.

Bu endişelere birazdan döneceğim, ancak öncelikle kampın *Homo Sacer*'deki merkezi rolünün, Agamben'in biyopolitika düşünüşündeki bir başka önemli özelliği ortaya koyduğunu belirtmek önemlidir: Sözümona yaşam siyaseti, aslında bir ölüm siyasetidir, başka deyişle *biyopolitika* değil, *thanatopolitika*. Biyopolitikanın thanatopolitika içinde erişiyişi, Agamben'e yönelik önemli eleştiriler doğurduğu gibi biyopolitikayla ilgili açıklamasının, yaşamı uzatma ve teşvik etmeyle ilgisi çok açık olan genetik ve biyotıp gibi çağdaş fenomenlerle olası bağlantılarını da sınırlandırmıştır. Nitekim Paul Rabinow ve Nikolas Rose biyoiktidarın "ölü kılmak"la değil, "yaşatmak"la ilgili olduğunu savunurlar; "çağdaş biyoiktidar düzenlenişinin merkezinde, *telos* olarak ölüm değil, yaşam olan çabaların tümü bulunur" (Rabinow ve Rose 2006, 203) diye belirtirler. Netice itibariyle Rabinow ve Rose, çağdaş biyoiktidarın Nazizm ve Holokost'la herhangi bir şekilde ilişkilendirilmesinin karşısındadırlar. Benzer bir eleştiri, Agamben'in egemenlik ile biyoiktidar arasındaki iç içe geçmiş ilişkiye ve bunun sonucu olarak biyopolitik iktidarın içkin olarak şiddet içerdiği şeklindeki tarifine meydan okuyan Mika Ojakangas tarafından da geliştirilmiştir. Zira egemen iktidar, bir şiddet ve ölüm iktidarı olarak nitelendirilebilse de biyoiktidar ondan farklıdır ve hatta egemenliğin cebrine karşı koyabilir: "Biyopolitika tam olarak özen göstermekdir, Hıristiyan sevginin gücüdür (*agape*), ki bu biyoiktidarda söz konusu olan bilumum şiddetin tam tersidir" (Ojakangas 2005, 20). Ojakangas, biyopolitik toplumların sadece sevgi ve özenden müteşekkil olduğu öne sürmez; biyoiktidar ile egemen iktidar, daha ziyade, her şeye rağmen şiddetin içlerinde çeşitli şekillerde tertibatlandırıldığı bir "şeytani kombinasyon" içerisinde birbirlerine karışırlar. Dolayısıyla, Nazi Almanyası biyoiktidarın değil, egemen iktidarın mutlaklaştırılmasına gereksinim duyar.

İlginç şekilde, *The Kingdom and the Glory*'de (2011) öne sürülen argümanlar, Agamben'in *Homo Sacer*'de ölçüyü kaçırdığının ikrarı olarak okunabilir ve bu nedenle tartışmalı iddialarını düzeltmeye girişir gibi görünür. Bu eserde Agamben, argümanını, Hıristiyan teolojisinden türettiği "antinomik ama işlevsel olarak birbiriyle ilişkili" olan iki "politik paradigma" açısından ortaya koyar (Agamben 2011, 1).

Agamben'e göre bunlar, egemen iktidarın aşkınlığını Tanrı'ya dayandıran siyasal teoloji ve "hem ilahi hem de insan yaşamının -haneye ait ve tam manasıyla politik olmayan- içkin düzeni" olarak anlaşılan *oikonomia* fikrini merkeze alan ekonomik teolojidir. (Agamben 2011, 1). Şaşırtıcı bir şekilde Agamben, siyaset felsefesinin ve modern egemenlik kuramının siyasal teoloji paradigmasından türediğini öne sürerken, "ekonominin ve yönetimin, toplumsal yaşamın diğer her veçhesinde galebe çalması anlamında modern biyopolitikanın ikinci paradigmadan," *oikonomia*'dan türediğini belirtir. Biyopolitika ve *oikonomia*nın en azından görünüşte siyasal teoloji ve egemenliğe karşı olarak konumlandırılması, *Homo Sacer*'de sunulduğu biçimiyle egemenliğin Batı biyopolitikası için kurucu temeli oluşturduğu teziyle keskin bir tezat oluşturur. Agamben'in düşünüşündeki bu belirgin değişim, bize önceki eserde geliştirilen argümanların akla yatkınlığını yeniden gözden geçirme için, Agamben'in biyopolitika analizinin anahtar terimlerini özenli bir şekilde yorumlamanın faydalı olacağı bir yeniden değerlendirme için bir sebep sunabilir. Bu amaçla, sonraki kısımda, Agamben'in yaşam ve hukuk analizinin dayandığı merkezi terime, "çıplak yaşam"a daha yakından bakıyorum.

Yaşayan ve/ya Ölü: Çıplak Yaşam

Agamben'in biyopolitika kuramsallaştırmasını ya da onun bir kısmını izlemeye çalışan literatür için çıplak yaşam kavramı zorlayıcı olmuştur. Belirgin müphemliğine rağmen (ya da bu nedenle) kavram, birçok kişiye çağdaş sosyo-politik düzenlemeler içinde marjinalleştirilmiş, ezilmiş ya da bir şekilde meşruiyetini kaybetmiş insanların yaşamlarını tasvir etmenin bir yolu olarak cazip gelmiştir. Yine de kavram birçok kafa karışıklığı yaratmıştır; bunun sebebi, yalnızca Agamben'in kendisinin hiçbir zaman net bir tanım sunmamış veya terimin net olarak neyi işaret ettiğini açıklamamış olması değildir. Daha ziyade *Homo Sacer* ve onu takip eden metinler boyunca gördüğümüz şey, dikkate değer bir patinajdır; çıplak yaşam, zaman zaman özellikle kendi olumsuzlamasıyla tanımlanan yaşamı ifade etmek için ve başka bahislerde, daha dirimsel bir doğal yaşam manası türünden bir şey belirtmek için kullanılır. Agamben, örneğin çıplak yaşamı açıkça ölüme

maruz kalan yaşam olarak tanımlar ve şöyle yazar "ilk olarak ortaya çıkan siyasal unsur, yalın doğal yaşam değil; ölüme maruz bırakılan yaşamdır (çıplak yaşam ya da kutsal yaşam)" (Agamben 1998, 88). Bununla birlikte, sözgelimi "çıplak doğal yaşam" ifadesini kullanışında aşikâr olduğu üzere, terimi doğal yaşama atıfta bulunmak için de kullanıyor gibi görünmektedir. Kavramın parametrelerini daha net bir şekilde anlayabilmek adına, bu kısımda çıplak yaşamın hem doğal yaşam hem de hukuksal şiddetle ilişkisini göz önünde bulunduruyorum. Sonraki kısımdaysa, özellikle yaşamla bağlantılı olarak hukukun gücü ve teknolojinin yaşam biçimlerinin oluşumundaki rolü ile ilgili, daha sonra inceleyeceğim birkaç kritik nokta geliştirmeye başlıyorum.

Yukarıda bahsedildiği üzere Agamben, Aristoteles'in şehir devletinin oluşumuna ilişkin incelemesinde ortaya koyduğu biyolojik yaşam (*zoē*) ile politik yaşam (*bios*) arasındaki nitel ayrımın, doğal yaşamı kesin suretle *polis*'ten dışladığını ve üremenin yalın yaşamı olarak tamamen özel alana havale ettiğini belirtir. Çıplak yaşam kategorisi bu ayrımın içinden neşet eder, zira çıplak yaşam *bios* ya da *zoē* değil, daha ziyade doğal yaşamın politikleştirilmiş biçimidir. Çabucak politikleştirilmiş, ancak yine de *polis*'ten dışlanmış olan çıplak yaşam, *polis* ile *oikos* arasındaki sınır kavramdır. Egemen yasaklama tarafından kapılmış çıplak yaşam, doğal yaşamın terk edilmek suretiyle -ki nihai dışavurumu egemenin ölüm hakkıdır- hukukun gücüne maruz kaldığını gösterir. Böylelikle -*bios* ya da zoē değil- çıplak yaşam, egemen yasaklama içinde yaşamın onmaz şekilde ölüme maruz bırakılmasıyla ortaya çıkar, öyle ki, yaşamın politikleştirilmesi, en nihayetinde bilhassa egemen şiddet içinde ve onun aracılığıyla ölüme maruz kalmaktan başka bir şey değildir.

Homo Sacer boyunca Agamben, biyopolitika içerisinde çıplak yaşamın yapısını ve mevcudiyetini ortaya koyan sayısız figüre işaret eder; bunların en önemlilerinden ikisi *homo sacer* ve kurt adamdır (*wargus*). Önceki bölümde gördüğümüz üzere Agamben'in biyoiktidar yorumu, ağırlıklı olarak *homo sacer* figürü üzerinedir. Bu göz önüne alındığında, metinde kurt adamın işlevi nedir? Bir düzeyde, bu figürün amacı basitçe çıplak yaşamın kapsamını Roma hukuk geleneğinin

ötesine genişleterek Germen ve Anglo-Sakson geleneklerindeki mevcudiyetini de göstermektir. Ancak bununla sınırlı değildir.

Homo sacer yaşam ile şiddet arasında bağlantı kurarken, kurt adam çıplak yaşam ile doğal yaşam arasında bir bağlantı temin eder. *Wargus*, "hayvan ile insan, *physis* ile *nomos*, dışlama ve içerme ... ne insan ne de hayvan olan ve paradoksal bir biçimde bu alanlardan hiçbirine ait olmadan her iki alana da sokulan" bir eşik veya belirsizlik noktası olarak betimlenir (Agamben 1998, 105). Çıplak yaşamın kurt adam figürüyle ortaya konulması ile Agamben kavrama başka bir boyut ekler; çıplak yaşam artık sadece hukuksal bir eşiğin değil, doğa ile kültür ya da insan ile hayvan arasındaki ontolojik bir eşiğin göstergesidir. Bununla birlikte çıplak yaşam *bios* ve *zoē* arasındaki ayrımdan neşet ediyorsa, bu figürasyonun *bios* ile "adamı" -ya da daha cömert olmak gerekirse insanı-; *zoē* ile de hayvanı aynı saflara koyduğunu görebiliriz. Bu nedenle Agamben, Aristoteles'in ayrımını ödünç alırken ilkin bu ayrımdaki saflaşmayı reddediyor gibi görünse de, yine de onu çıplak yaşam anlayışının koşulu olarak kabul eder. Öyle bile olsa, muhtelif yorumcuların belirttiği üzere Aristoteles'in metinlerinde bu türden bir ayrım bulunmamaktadır, hatta daha genel olarak *bios* ile *zoē* arasındaki ayrımın "Yunanlılar" için ne kadar önemli olduğu oldukça şüphelidir (Dubreuil 2008, 86; ayrıca bkz. Derrida 2009, 325-441). Bu, yanıtları genellikle hafife alınan birkaç soruyu gündeme getirir: Bugün (genetik ve biyoteknoloji devrimiyle kuşatılmış günümüz dünyasında) *zoē* terimi ne anlama gelmektedir? Antik Yunanlılardan günümüze, doğal yaşam fikrinde semantik bir süreklilik olduğunu varsayabilir miyiz? Sosyal ve politik teoride (belki de biyolojik bilimlerin bir nesnesi olarak yaşamla karşıtlık içerisindeki) *zoē*'nin çağdaş yazınında mevzubahis olan nedir? Bu soruları Bölüm 6'da daha ayrıntılı ele alacağız, ancak şimdilik *wargus* meselesini daha fazla açmalıyız.

Agamben, *wargus* figürünün önemini ve *homo sacer*'le arasındaki bağlantıyı detaylandırmak adına on ikinci yüzyılda Marie de France tarafından yazılmış öykü-şiirlerden birine, *Bisclavret*'e başvurur. Bu masalda, asilzade her hafta kurt adama dönüşür; nihayetinde, tekrardan insan formuna dönüşmesi için gerekli olan kıyafetleri çalarak

yeniden insanlaşmasını engelleyen karısı ve karısının sevgilisi tarafından ihanete uğrar. Asilzade, kurt adam görünümündeyken, kurt adamı kendi evcil hayvanı yapmak isteyen kral tarafından yakalanır. Karısının yaptıkları kral tarafından bilahare fark edilir ve kral, kıyafeti Bisclavret'e iade etmesi konusunda kadına ısrar eder. Böylelikle asilzade bir kez daha insan olur. Kral, karısını ve onun yeni kocasını sürgün eder, Bisclavret'in itibarını ve mülkünü iade eder. Agamben, bu hikâyeyi ve sınır figür kurt adamı şöyle yorumlar: "Bir kurt adama dönüşme tam anlamıyla bir istisna durumuna tekabül eder: (Mecburen sınırlı olan) bu dönüşüm sırasında şehir çözülmekte ve insanlar, artık hayvanlardan ayırt edilemedikleri bir mıntıkaya girmektedir" (Agamben 1998, 107). Bu, *wargus* ile *homo sacer* arasında yakınlık, bir paralellik olduğunu göstermektedir. Gelgelelim Bisclavret'in hikayesi, aslında egemen şiddetin hikayesi değildir; daha ziyade, öykü-şiirdeki egemen, hayvanın koruyucusu ve nihayetinde insana dönüşümün arabulucusu olur. Bisclavret, egemen tarafından dışlanmaz, onun himayesine alınır ve korunur. Ondandır ki *wargus* ve *homo sacer*, çıplak yaşamın tutarlı figürleri olarak sunulurken -sözgelimi egemen karar "*doğrudan doğruya* yurttaşların (özgür iradelerine değil) yaşamına gönderme yapar [ki bu] *homo sacer* ve *wargus*'un çıplak yaşamıdır, insan ile hayvan, doğa ile kültür arasındaki belirsizlik ve sürekli geçiş mıntıkasıdır" (Agamben 1998, 109)-, aslında birbirlerinin aleyhinde iş görürler. Nitekim öykü-şiir, *homo sacer*'deki gibi insanın parçalanmasından ziyade, hukukun insanın kuruluşuna nasıl dâhil edildiğine işaret ediyor gibi görünmektedir.

Bu noktaya varmak ve daha fazla detaylandırmak adına, Agamben'in, biyoiktidar açıklamasını çağdaş tıp ve siyasetteki yeniliklerle ilişkilendirme girişimini ele alalım. *Homo Sacer*'in son bölümünde Agamben, biyopolitika tezini betimlemek adına -kendisinin de "keyfi değilse de çok uç" (Agamben 1998, 186) görünebileceğini kabul ettiği- bir dizi örnek sunar ve "belirsiz ve isimsiz topraklar ve bu belirsizliğin zor bölgeleri temelinde düşünme[miz]" (Agamben 1998, 187) gerektiğini öne sürer. Biyopolitikanın çağdaş işleyişini örneklemek adına sıklıkla başvurulan bu örneklerden birisi, birkaç yıldır yaşam destek ünitelerinde tutulan, bitkisel hayattaki genç bir kadın olan

Karen Quinlan vakasıdır. Agamben'e göre bu vaka, her türden bireyselleşmeden yalıtılmış -"saf *zoē*"-, ama bütünüyle ölüme ve hukuka maruz kalan bir tür doğal yaşamdır. Agamben "tıbbi gelişmelere ve hukuksal kararlardaki değişimlere bağlı olarak yaşam ile ölüm arasında gidip gelen Karen Quinlan'ın bedeni, biyolojik bir varlık olduğu kadar yasal bir varlıktır" (Agamben 1998, 186) diye belirtir. Bu vakada kadın, sözümona çıplak yaşamın saf bir tezahürü olarak gözükmektedir.

Gelgelelim bu karakterizasyon, bu tür vakaların önemli yönlerini gizler -ve Agamben'in, ayrıntılar pahasına genelleme eğilimine ışık tutar,- çünkü Karen Quinlan'in yaşamı, Agamben'in öne sürdüğü gibi sadece hukuksal bir karara bağlı *değildir*. Onu çevreleyen hukuksal tartışmalar, yaşamı sürdürmek için bir ventilasyon tübünün "olağanüstü araç" teşkil edip etmediği ve çıkarılmak suretiyle "ölmesine izin verilip verilmemesi" gerektiği sorularını ele almaya çalışmıştır. Agamben'in analizinden de anlaşılabileceği üzere hukuksal karar onu öldürüp öldürmemeyle ilgili değildir. Nitekim, ventilasyon tübünün çıkarılmasının ardından Quinlan, pnömoniden ölmeden önce dokuz yıl daha nefes almaya -bir anlamda yaşamaya- devam eder. Bu durum, kadının, yaşamının devamını çevreleyen hukuki kararları aştığını, tümüyle yasal karara bağlı olmadığını göstermektedir. Elbette Quinlan tüm bilincini kaybetmiştir; ancak bu onu "saf *zoē*" haline getiriyorsa, o zaman, *bios/zoē* ayrımının Kartezyen zihin/beden düalizmiyle eşlenme tehlikesi bulunmaktadır. Bunu daha da ilerletirsek, tıpkı *wargus*'ta olduğu gibi, yasaya maruz kalmanın kadını yalın bir şekilde (eğer, gerçekten de böyle bir şeyden bahsedebilirsek) çıplak yaşam haline getirmediğini ileri sürebiliriz, maruziyet, aynı zamanda sadece hayatta kalmanın üstünde ve ötesinde, onu hak ve çıkarlara sahip bir insan yapan şey de olabilir. En azından kadın öldürülmeme hakkına sahiptir.

John Protevi (2009), başka bir bitkisel yaşam (Terry Schiavo) vakasıyla ilgili tartışmasında benzer bir noktaya biraz farklı şekilde değinir. Protevi'nin, Agamben'in bitkisel yaşam vakalarını ve "ölme hakları"nı ele alışına yönelik eleştirisi iki yönlüdür: Birincisi, Agamben'in bitkisel yaşam tanısına sebep olan kalp veya solunum yetmezliği gibi bedenin içindeki ve beden tarafından tetiklenen maddi dönüşümleri yok

saymak pahasına, hukukun münhasıran "maddi olmayan dönüşümleri" tesis etmedeki rolüne odaklandığını savunur (Protevi 2009, 122-5). Bedenin bu ihmali, belirttiğim üzere, Quinlan ile ilgili olarak da önemlidir. Eleştirisinin ikinci kısmı, Agamben'in "kapana kısılmış" -ya da ölmesine izin verilmeyen- çıplak yaşam pahasına, "maruz bırakılmış" çıplak yaşama odaklandığını savunur. Bu, devlet müdahalesiyle, onu hayatta tutan beslenme tüpünün yeniden yerleştirilmesi yoluyla ömrün uzatılmasının dayatılması biçimini aldığı Schiavo vakasıyla ilgili olarak bilhassa belirgindir. Schiavo'nun bilinci yerindeyken ve açık isteği hilafına ölmesine yasal olarak izin verilmemesi göz önüne alındığında, Agamben'in biyopolitikası açısından devletin yaşam ısrarı paradoksaldır. Bu anlamda onu sözümona "çıplak yaşam" haline getiren hukuki karar, aynı zamanda onun kişiliğini ve *bios*'unun hukuki geçerliliğinin sürdüğünü onaylamış olur.

Bununla birlikte, Agamben'in Quinlan vakası değerlendirmesinin yanı sıra beyin ölümü teşhisini takiben yapılan organ nakline dair "değişiklikte aşırıya kaçmak" olarak adlandırdığı şey hakkında daha da belirgin bir husus bulunmaktadır. Bu, Agamben'in mezkûr senaryolarda teknolojinin oynadığı role dair garip bir şekilde duyarsız kalmasıdır; nitekim Agamben'in odaklandığı yasal kararın kendisinin teknolojiye bağımlı olduğunu söyleyecek denli ileri gidebiliriz: Bu tür kararların mümkün veya gerekli olmasının yegâne nedeni, yaşam destek teknolojilerinin gelişimidir. Dolayısıyla bitkisel yaşam hastaları, Agamben'in söylediğinin aksine yalnızca hukuki ya da biyolojik bir varlık meselesi değildir; onlar, belki de her şeyden çok *teknolojik varlıklar*dır. Bu düşünceye sürdürmek adına, Bisclavret'de insan ve kurt arasındaki geçişi belirleyen şeyin onun kıyafeti olduğunu hatırlamakta fayda var. Bu göz önüne alınıp, Agamben'in kurt ile egemen arasındaki "özel yakınlığı" vurgusu insan ile hayvan ya da kültür ile doğa arasındaki geçişi mümkün kılan ve işaretleyen şey olarak teknolojiye göndermede bulunan bir metonim şeklinde anlaşıldığında, giysiye daha fazla anlam atfeden alternatif bir okuma geliştirmek mümkün olabilir. Bu durumda egemen, aleni bir şekilde böyle görünmüyor olsa dahi insanı koruyan bir şey olarak tezahür edebilir. Benzer bir şekilde, yukarıda bahsedilen bitkisel yaşam vakalarında hukuk artık kolayca seçilemeyen insanlığı

korumaya -ve potansiyel olarak dayatmaya- çalışırken, "yaşam desteği" teknolojisinin bir bedeni yaşam ile ölüm arasındaki ya da belki doğa ile kültür arasındaki eşikte tuttuğu söylenebilir. Bu yorumlar sadece fikir verici olmakla birlikte, en azından insanın ya da *bios* ile *zoē*'nin dolayımında teknolojinin oynadığı rolün daha fazla ayırdına varılmasıyla beraber, Agamben'in sunduğu resmin daha karmaşık hale getirilebileceğini gösterir. Bölüm 6'da teknoloji ve biyopolitika tartışmasına tekrardan döneceğiz; şimdi Agamben'in yaşamı kavramsallaştıran yaklaşımının daha ileri bir veçhesini ele almak önemlidir.

Kutsallığa Karşı Beatitude; ya da Çıplak Yaşam ve Yaşam-Biçimi

Eğer çıplak yaşam Batı biyopolitikasının *bête noir*'ıysa, mutlu yaşam ya da "yaşam-biçimi" mefhumunda ortaya çıkan bir tür kurtarıcı kahraman da vardır. Modern siyaset, önceki dönemlerden herhangi bir kopuşu işaret ediyorsa, bunun nedeni Foucault'nun iddia ettiği gibi yaşama odaklanmış bir iktidar biçiminin ortaya çıkması değildir. Aksine Agamben, modern çağın, yaşamın mecburiyetlerini yönetmeye çalıştığı gerçeğiyle ayırt edilmediğini öne sürer, zira "kendisini *zoē*'nin doğrulanması ve kurtuluşu olarak sunar ve sürekli olarak da kendi çıplak yaşamını bir yaşam tarzına dönüştürmeye ve deyim yerindeyse, *zoē*'nin *bios*'unu bulmaya çalışır" (Agamben 1998, 9). Öyleyse burada söz konusu olan, modern biyopolitikanın onları eşzamanlı olarak parçalanmış ve belirsiz hale getirdiği, *bios*'un giderek *zoē*'yle daha fazla birleştiği yerde, *bios* ile *zoē* arasında kurulan hususi ilişkidir (Prozorov 2014, 97–8). Bu, modern liberal demokratik siyaset için bir dizi tehlikeli aporia üretir ve bu aporialarla boğuşmayan biyopolitikanın ötesinde bir yol yoktur. Agamben'e göre, modern demokrasinin aporetik şiddeti, biyopolitik rejimlere *bios* ve *zoē* çerçevesinden karşı çıkma girişimlerini ve çıplak yaşamın zapt edilmesini engellemektedir. Bu tür projeler sadece istisna aporiasının tekrarı olacaklardır. Buradan hareketle Agamben, Foucault'nun *Bilme İstenci*'nin sonundaki "farklı bir bedenler ve hazlar ekonomisi" çağrısını reddeder. Zira "'beden,' zaten, her daim biyopolitik bir beden ve

çıplak bir yaşamdır. 'Beden'deki hiçbir şey ya da onun haz ekonomisi, egemen iktidarın taleplerine karşı gelinebilecek sağlam bir zemin bulmamıza imkân sunuyor gözükmemektedir." (Agamben 1998, 187). Çağdaş biyopolitikadan kurtulmanın yegâne yolu, artık *bios* ve *zoē* ayrılığına katılmayan ve bu sayede kutsallık ile egemen şiddetin mantığını altüst eden bir yaşam biçiminin oluşturulmasıdır.

Agamben'in mutlu yaşam veya "yaşam-biçimi" üzerine düşünceleri, bu minvalde okunmalıdır. Böyle bir yaşam-biçimi, tümüyle kendisine içkin, artık anlamı ve amacı için (hukuk veya egemen türünden) herhangi bir aşkınlığa başvurmayan bir yaşam olmalıdır. Şöyle yazar:

> Siyaset felsefenin üzerine kurulu olması gereken "mutlu yaşam" ne egemenliğin kendi öznesi/tebaası haline getirmek için bir önkoşul olarak öne sürdüğü çıplak yaşam ne de bugün herkesin beyhude bir şekilde kutsallaştırmaya çalıştığı bilimin ve modern biyopolitikanın nüfuz edilemez dışsallığı olabilir. Bu "mutlu yaşam", daha ziyade kendi kudretinin ve ifade edilebilirliğinin mükemmelliğine erişmiş, egemenliğin ve hakkın artık üzerinde hiçbir etkisi olmadığı bir yaşam, mutlaka profan bir "kendine yeten yaşam" olmalıdır (Agamben 2000, 114–115).

Başka bir deyişle "mutlu yaşam" veya "yaşam-biçimi" ne *bios* ile *zoē* ayrımına ne de birinin diğerini içinde çözünmesine mahal verir. Daha ziyade, *bios* ile *zoē* arasındaki karşılıklı gerilim korunur ve sonuçta ortaya çıkan yaşam-biçimi, kendi mutlak içkinliğinde, kendi "böyle-olma" potansiyeli içinde karakterize edilir (Agamben 1993, 93). Dahası ve en önemlisi, yaşam-biçimi, tümüyle hukukun erişiminin ötesinde gerçekleşen yaşamdır (Agamben 2000, 114–15).

Means without End [Araçsız Amaçlar] (2000) ve *Homo Sacer* gibi önceki çalışmalarında kısa ve üstü kapalı olarak işlenen bu "yaşam-biçimi" fikrinin detaylandırılması, Agamben'in son çalışması *The Highest Poverty*'nin [En Yüksek Sefalet] (2013a) odak noktasıdır. Bu kitapta Agamben, "bir yaşam-biçimi, başka bir deyişle, biçiminden ayrılamayacak denli biçimiyle yakından bağlantılı bir yaşam" (Agamben 2013a, xi) inşa etmek adına Batı manastır geleneğinin temellerini ayrıntılı bir şekilde inceler. Buradaki ilk görev, yaşamın ve yönetimin "üçüncü bir şeyin istikametini işaret etmek için bildik anlamlarını

yitirecek" kadar birbiri içinde erimediği manastır sisteminde yaşam ile yönetim arasında kurulan diyalektiği, yani yaşam-biçimini anlamaktır. Bu perspektiften Fransiskenlik, nihayetinde başarısız olsalar da "tümüyle hukukun belirlenimlerinin dışında bir insan yaşamı ve pratiği" (Agamben 2013a, 110) gerçekleştirmeye en çok yaklaşanlar oldukları ölçüde, manastır tarihinde "kararcı moment" olarak görünür. Agamben'e göre Fransiskenlerin hem başarılarının hem de başarısızlıklarının merkezinde yoksulluk doktrinleri bulunmaktadır; öyle ki mülk sahibi olma veya kullanma da dâhil olmak üzere tüm haklarından feragat ederek şeylerin *de facto* kullanım olasılığını korumayı sürdürürler: Hakkın olmadığı bir kullanım.

Sorun, Fransiskenlerin hukuka atıfta bulunmayan bir kullanım kavramını geliştirememiş olmalarıdır. Bu doktrin aracılığıyla Fransisken düzen, kendisini pozitif hukuk alanının dışına çıkarmaya çalışır, ancak başarısızlıkları *de jure* ile *de facto* kullanım arasındaki ayrımı kurmak ve meşrulaştırmak için hukuki argümanlara başvurmalarında yatar. Agamben *usus facti* doktrini şöyle betimler:

> bariz bir şekilde de facto ve de jure kullanımları ayırt edebilme olasılığı üzerine kuruludur Argümanın gücü, mülkiyetin doğasını açığa çıkartmaktır; böylelikle mülkiyetin yalnızca psikolojik (*uti re ut sua*, bir şeye kişinin kendisinin sahip olma niyeti) ve prosedürel (mahkemede iddia etme kudreti) bir gerçekliği haiz olduğu ortaya çıkar. Bununla birlikte, mülkiyet hukukunun temelini sorguya açacak olan bu veçhelerde ısrar etmek yerine ... Fransiskenler, de facto kullanım ile hakkın birbirinden ayrılması şeklindeki hukuki geçerlilik doktrinine sığınmayı tercih ederler Fransisken literatüründe eksik olan, hukukla karşıtlık içinde olmayan bir kendinde kullanım tanımıdır (Agamben 2013a, 138, 139).

Hukuktan bağımsız bir kullanım anlayışı geliştirmedeki ve daha spesifik olarak manastır yaşam biçimi veya habitus ile kullanımı ilişkilendirme konusundaki bu eksiklik, nihayetinde yaşam-biçimi geliştirme görevinde başarısız oldukları anlamına gelir. Son olarak, *The Highest Poverty*'nin son sayfalarında Agamben, bilhassa Fransisken teolog Peter Olivi'nin eskatolojik düşünceleri vasıtasıyla, kullanımı anlamanın daha radikal bir yolunun ipucunu verir. Bu düşünceleri

kullanım doktrini ile ilişkilendirmenin, mevcut işleyişçi paradigmaya cepheden bir meydan okuma teşkil edeceğini ve kullanılan ancak temellük edilemeyen bir ortaklık ve dünya fikrine açılacağını öne sürer. Ancak bu görev henüz tamamlanamamıştır.

Suçluluğun Ötesinde Bir Etiğe Doğru

Agamben'in "yaşam-biçimi" kavramını 6. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak tartışacağım için bu noktada biyopolitika üzerine düşüncelerinin bir başka veçhesini ele alıyorum. Çünkü Batı'nın biyopolitik durumu yeni bir yaşam anlayışı ve yaşam-biçimi oluşumunu gerektiriyorsa, bu, normların ve hakların dilinden ve haysiyet, sorumluluk ve kabahat veya suçluluk gibi ilgili kavramlardan kaçınan, bunların yerine suçluluğun olmadığı bir yaşam için uygun yeni bir kelime dağarcığı tesis eden yeni etik anlayışıyla mümkündür. İlginç bir şekilde Agamben, bu yeni etik anlayışı için Nazi ölüm kamplarından kurtulanların yazılarından materyal toplayabileceğimizi savunur. İlk olarak Homo Sacer serisinin üçüncü cildi olarak yayımlanan *Auschwitz'den Artakalanlar*'da (1999) etik için yeni, ayrıntılı bir yaklaşım geliştirme görevini üstlenir. "Auschwitz'in her türlü haysiyet ve bir kurala uyma etiğinin sonunu ve çöküşünü işaret ettiğini" (Agamben 1999, 69) ilan eder ve bu çöküntüye dayanarak hayatta kalanların tanıklıklarını yeni bir etik uğruna "işaret levhaları" dikmek için araç olarak kullanır. Batı etik geleneğine yönelik güçlü eleştirisini, Homo Sacer serisinin dördüncü cildi *The Highest Poverty*'e bir tür ek olarak yayınlanan *Opus Dei*'de (2013b) de sürdürür. Burada, Agamben vazife kavramının bir soykütüğünü çıkarır ve biyopolitikanın kavramsal aygıtlarından kaçınmak için etiğin, vazife ve irade kavramlarından "tamamen kurtarılması" gerektiğini iddia eder. Bu kısımda, Agamben'in biyopolitikanın ötesindeki etik formülasyonunun bazı veçhelerini özetliyorum.

Agamben'in etik üzerine metinleri, egemenlik üzerine olanlara göre çok daha az ilgi görse de *Homo Sacer*'de ve diğer çalışmalarında geliştirilen Batı siyasetinin eleştirisinin bir parçasıdır ve bu eleştiriye ve yukarıda tartışılan yaşam-biçimi gibi ilgili kavramlara dayanmaktadır. Sözgelimi nasıl ki Benjamin'in kutsallık doktrininin hukukun

şiddetiyle iç içe geçtiği yönündeki görüşü *Homo Sacer* için motive edici bir nokta ise, suçluluğun ilahi şiddetle kefaret edilmesi ile ilgili veçhesi de *Artakalanlar*'da benzer bir rol üstlenir. Metinde Agamben, suçluluk ve sorumluluk terimlerine bağlanmayan ve bu nedenle biyopolitikanın ötesindeki yaşama uygun yeni bir etik mefhumunu savunur. Etik yaklaşımının geniş çerçevesini çizen Agamben, Batı etiğinin "iyi ve kötünün berisinde" yeni bir zemine taşınması için etiğin hukukileştirme mantığından kopması gerektiğini iddia eder. "Etik ne suçluluğu ne de sorumluluğu tanıyan bir alandır; Spinoza'nın da kavradığı üzere etik, mutlu yaşam öğretisidir. Suçu ve sorumluluğu üstlenmek ... etiğin alanından çıkıp hukukun alanına girmek demektir" (Agamben 1999, 24) diye yazar. Böylelikle Agamben etik sorununu doğrudan biyopolitikanın ötesindeki yaşamla ilişkilendirir ve etiğin yalnızca suçluluğun değil aynı zamanda hukukun da silindiği bir mutlu yaşam koşulunda gerçekten mümkün olduğunu öne sürer.

Batı etiğinin temel terimlerine yönelik bu sert eleştiri, *The Kingdom and the Glory* ve *The Highest Poverty*'ye eşlik eden bir cilt olarak yayımlanan *Opus Dei*'de de devam eder. Bu kitapta Agamben, Hıristiyan liturjisindeki kökeninden, erdem ve karakter olarak Klasik etik anlayışına karşı çıkan ve nihayetinde onun yerini alan Kantçı etiğe kadar vazife kavramının karmaşık soyağacını çıkarır. Temel tez, vazife edimleri olarak anlaşılan makam paradigmasında varlık ve praksisin -ya da kişinin ne olduğu ve ne yaptığının- "varlığın, kendi pratik etkileri içerisinde çözündüğü" bir belirsizlik mıntıkasında olduğudur. Dahası, "bugün varolmak ve edimde bulunmak, bizim için etkinlikten başka bir temsiliyete sahip değildir. Yalnızca etkili olan, dolayısıyla yönetilebilir ve tesirli olan gerçektir" (Agamben 2013b, xiii). Buradaki temel sorun, makam ve vazife kavramsal çerçevesindeki varlığın ancak irade kavramıyla sarmalanmış bir hukuk veya norm tezahürü olarak düşünülebilmesidir. Agamben, etiğin sonraları aldığı biçime karşıt olduğunu açıkça ifade ederek, biyopolitikanın kavramsal aygıtları içerisinde halihazırda zapt edilmemiş bir felsefenin "vazife ve irade kavramlarından tamamen kurtarılmış bir etik ve siyaset' formüle etmesi gerektiği iddiasıyla bu çalışmayı sonuçlandırır (Agamben

2013b, 129). Eleştirisi göz önüne alındığında, Agamben bunun yerine yaşam-biçimine uygun bir etik için ne önermektedir?

Aslında bugüne dek Agamben'in yeni bir etik geliştirme konusundaki en olgun girişimi, etiğin merkezindeki fikir olarak tasavvur edilmesi zor, esrarengiz "sorumluluk dışı" veya sorumsuzluk kavramını önerdiği *Artakalanlar*'dır. Agamben bu yeni etik için işaret levhaları belirlerken etiği, tanıklık ya da daha spesifik olarak insandaki insani olmayan görünüme tanıklık olarak özetlemektedir. Bu anlatının arka planında Auschwitz'in bir bütün olarak kamp sistemini temsil ettiği İkinci Dünya Savaşı'nın Nazi toplama kampları vardır ve anahtar figür *Muselmänner*'dir. Bu terim, kamplarda fiziksel ve varoluşsal bir kayıtsızlık durumuna ulaşmış varlıklara dair hayatta kalanlar ve başkaları tarafından kullanılır: "İnsan onlara canlı demeye çekinir; insan ölümü ölüm olarak adlandırmaya çekinir" (Levi, akt. Agamben 1999, 44). *Muselmann*'ın etik önemini ortaya çıkarmak adına Agamben, Primo Levi tarafından tanımlandığı şekliyle konuşamayan *Muselmann*'ın kampların hakiki ya da "tam tanığı" olduğu paradoksundan yola çıkar (Levi, Agamben 1999'da, 33).[2] Agamben, Auschwitz'in "Yahudi'nin *Muselmann*'a ve insanın insan-olmayana dönüştüğü yaşamın ve ölümün ötesinde" (Agamben 1999, 52) aşırı bir biyopolitik deneyin alanı olduğunu iddia ettiğinde, bu paradoks hızla bir başkasıyla kesişir. Burada *Muselmann*, insan ve insan-olmayan arasında birini diğerinden ayırt etmenin imkânsız hale geldiği daha temel bir belirsizliğe işaret eder; Agamben'in (1999, 82; ayrıca bkz. 56-69) belirttiği üzere *Muselmann* "inatla insan olarak karşımıza çıkan insan-olmayandır; insani-olmayandan ayrı dile getirilemeyecek insandır." Yani *Muselmänner*, insanlık ve insanlık-dışı arasındaki ayrımın yanı sıra ayrıma katılan ahlaki kategorilerin krize girdiği belirsiz varlıklardır.

Agamben bu krizden, özellikle insan olmayanlara tanıklık etmenin etiği anlamında yeni bir etiğin ortaya çıkabileceğini öne sürer. İnsan varlığının "insan ve insan-olmayan cereyanlar" için düğüm noktası teşkil ettiğini belirtir ve ekler "insani kudret neredeyse insani-olmayanla aynıdır; insan insan-olmayanı da barındırır insanlar

[2] Agamben, Levi'yi alıntılar (1988, 63-4) ayrıca bkz. s. 82.

kendilerinde insani-olmayanın izini taşıyordur; tinleri tam da özünde tinsel-olmayanın yarasını, korkutucu bir şekilde kendi kadiri mutlaklığına terk edilmiş insani-olmayan kaosu içeriyordur" (Agamben 1999, 77). Bu, insan olmanın temelde insanlığa ait olmama, her şeyi yapabilmeye muktedir olma ve insani-olmayana katlanma gibi belirsiz bir potansiyel tarafından koşullandığı anlamına gelir. İnsan olmak bir katlanma, "taşınabilecek her şeyi taşıma" ve insani-olmayan her şeye dayanma kapasitesiyle sağ kalma sorunudur. Agamben'e göre artakalan insanın dayanıklılığı, en nihayetinde şahadet veya tanıklık biçimini alır. Şahadet, insan ve insan-olmayan salınımında kurucu bir rol oynar, zira insan kalmak, nihayetinde insani-olmayana tanıklık etme meselesidir: "İnsan varlığı, insan-olmayana tanıklık ettiği ölçüde insandır" (Agamben 1999, 121). Kısacası, insani-olmayana katlanmak, onun tanıklığını taşımaktır. Bu anlamda Levi, *Muselmänner*'in hakiki tanıklar olduğunu söyler, zira insani-olmayana katlanmak zorunda olmadıkları, taşıyamayacakları denli katlanmış ve bunu başarırken de temelde insan olarak kalmışlardır. Buna bağlı olarak sağ kalanlar, tanıklığın imkânsızlığına, yani insan-olmayan olmaya tanıklık ettikleri ölçüde insandır. Öyleyse şahadet, insan varlığının insan-olmayana tanıklık etmesi olarak, insanın ve insan-olmayanın tesadüfi olmayan cereyanlarından neşet eder.

Bu kısa ve genel bakış, Agamben'in tanıklık etiği kuramının tüm karmaşıklığını ortaya seremez; zira dilin özneleştirmedeki merkezi rolüne değinilmemiştir. Yine de burada biyopolitikanın ötesindeki etik yaklaşımıyla ilgili birkaç noktaya dikkat çekmek gerekir. İlk nokta, Agamben'in siyasetin kendisi olarak kavradığı biyopolitika ve etiğin kendisi olarak kavradığı hukukun eleştirisine dair yaklaşımının mantıksal tutarlılığı üzerinedir. *Muselmänner*'e odaklanmak, Agamben düşüncesindeki siyaset eleştirisi ile etik eleştirisi arasındaki bağlantıları ortaya çıkarmaya yardımcı olur, çünkü *Muselmänner* çıplak yaşamın en üstün figürünü sunar: Dile gelme ve öznenin "Ben"ini sahiplenme kapasitesi de dâhil olmak üzere öznelliğin tüm niteliklerinden sıyrılmış insan-olmayan insan. Ayrıca, *homo sacer* olarak *Muselmänner* tamamen terk edilmiştir, öldürülemez veya kurban edilemezdir ve şiddete tekil olarak maruz kalır. Bu göz önüne alındığında, Agamben'in

yine de *Muselmann*'ı "yeni bir etiğin eşiğinde bekçi, haysiyetin sona erdiği yerde başlayan bir yaşam biçiminin etiği" olarak tayin etmesi ilginçtir (Agamben 1999, 69). Zira, çıplak yaşamda egemen iktidar olarak anlaşılan biyopolitikaya muhalefet için zemin sağlayan hiçbir şey olmadığı şeklindeki önceki iddiasının tersine, burada, çıplak yaşamın gerçekten de hukukun gölgesinin ötesinde mutlu bir yaşama uygun, yeni bir etiğe imkân sağladığı görülmektedir. Bunu, Agamben'in zaman zaman kullandığı, tehlikenin büyüdüğü yerde tasarruf kudretinin ortaya çıktığı şeklindeki Hölderlin mantığının bir örneği olarak görebiliriz. Ancak bu yaklaşım doğru olsa dahi, bu figürasyon, Agamben'in geliştirdiği farklı yaşam anlayışları arasındaki hususi ilişkiler hakkında önemli sorular ortaya çıkarır. Agamben'in *Muselmänner* etiği nasıl olur da yaşam-biçimine uygun bir etik haline gelmektedir? Bu yer değişimini mümkün kılan ilahi şiddetin etkilerinin kefareti, sözümona "suçluluk olduğu kadar hukukun da kefareti" midir? Eğer öyleyse, böyle bir kefaret hakkında söylenecek çok şey var.

İkincisi bu durum, sorumluluk, haysiyet, vazife ve benzeri etik kavramların tamamen reddedilmesi ve bunların yerine Agamben'in etik fikrinin kutup yıldızı olarak öne sürdüğü varsayılamaz sorumsuzluk hususunda şüpheye mahal verir. Agamben'in sorumluluk [*respon*sibility] bahsindeki reddinin gerekçesi, onun kökenini Latince "sponsor" teriminden alan, özünde hukuki bir kavram olmasıdır. Bu akıl yürütme, hem bir tür kavramsal köktenciliğin -terim başlangıçta ne anlama geliyorsa, her zaman o anlama gelmesi gerekliliği- hem de etik ile hukuk arasındaki ilişkileri, parçalı ve karmaşık olsa da daha olumlu düşünmeye yönelik gönülsüzlüğün göstergesidir. Agamben'in etikte hukuki olanı reddedişi, *Homo Sacer*'de gördüğümüz üzere hukukun içkin şiddet içeren karakterizasyonuna dayanır, hakiki etik bu şiddetten tamamen ayrı olmalıdır. Ancak durum böyleyse, nasıl oluyor da hakiki etik bu şiddetten, yani *Muselmann*'ın, insan olmayan insanın, konuşamayan tanıklığın radikal olarak öznesizleştirilmesinden neşet eder?

Son olarak Holokost'un etiğe hasredilen terimlerin -ve özellikle de akla duyulan ahlaki güvenin- radikal bir şekilde sorgulanmasını gerektirdiği ve terimlerin bu anlamlarından kurtarılabileceği doğru

görünse de, bu, kamp koşullarının yeni bir etik için gerekli materyal olarak alınması gerektiği anlamına gelmez. Aksine kampların aşırı durumundan etik adına genel bir yaklaşım, kuram devşirme girişimlerine karşı çok dikkatli olmak için gayet iyi nedenler vardır. Debarati Sanyal'in (2002, 6) tartıştığı üzere Agamben'in kampları günlük yaşamlarımızla bir tutuşu, kampın kendine özgü hadiselerini "liberal bir demokrasinin sivil dünyasını ve -Primo Levi'nin betimlediği futbol maçı gibi- onun günlük ritüellerini ve gösterilerini dahi kirleten, tekrarlayan, konumsuz ve tarih-ötesi bir şiddet alegorisi haline getirir." Ayrıca bu, sonsuz suçluluk döngüsünde kurban ile fail arasında temel bir belirsizliğe yol açar ve özellikle de hepimizin "neredeyse *homines sacri*" (çıplak yaşam) (Agamben 1998, 115) olduğumuz iddiası ışığında, bu, hepimizin halihazırda hem kurban hem de fail olduğumuz anlamına gelir. Agamben'e göre, bu, yargılamayı, ahlaki sorumluluk yüklemeyi ya da varsaymayı imkânsız kılan sürekli bir suç ortaklığı ve farklılaşmamış ahlaki tersine çevrilebilirlik bağlamı oluşturur. Bu bağlamda, suçluluk duygusunun kefareti türünden bir şey gerçek bir ahlaki değer kazanır: Onulmaz derecede hukuki olan biyopolitikanın ahlaki dünyasında bizler, halihazırda her zaman suçluyuzdur. Bu nedenle, biyopolitikanın ötesinde bir yaşam, suçluluk duygusundan arındırılmış bir etik gerektirmektedir; suçun kefareti, yaşam-biçiminde gerçek bir sorumluluk-dışı etiğin neşet etmesinin önkoşuludur.

Sonuç

Başlangıçta Agamben biyopolitikaya yaklaşımını Foucault'nun soruşturmalarını "düzeltme ve tamamlama" girişimi olarak tayin etmiş olsa da, bu tartışmamızla birlikte, biyopolitikaya nihai yaklaşımının Foucault'da merkezi olan şeyleri büyük ölçüde revize ettiğini görebiliriz. Revizyonunun merkezinde, egemenlik biyopolitikanın temelini oluşturduğundan ötürü biyopolitikayla ilişkili olarak egemenliğin yeniden konumlandırılması bulunur. Netice itibariyle Batı siyaseti başlangıcından itibaren biyopolitiktir. Bununla birlikte Agamben, eşzamanlı şekilde politik alandan kovulan ve onunla bütünleşen yaşamı kavramanın bir aracı olarak çıplak yaşam figürünü önerir. Çıplak yaşam, bu karmaşık terk edilme mantığınca zapt edilmiştir ve

Agamben'e göre biyopolitik kapılma, direniş için bir yordam sunamaz. Bunun yerine Agamben, biyopolitikanın üstesinden gelmenin veya ondan kaçmanın, "yaşam-biçimi" dediği şeyin oluşumunu, yani *bios* ile *zoē* ayrımının artık mümkün olmadığı bir yaşamın oluşumunu gerektirdiğini ileri sürer. Ancak o zaman biyopolitik şiddet makinesi duracaktır. Bu biyopolitika anlayışı, Homo Sacer serisinin, *Homo Sacer* isimli ilk cildinin yayınlanmasından bu yana son derece üretken olmuştur. Ne var ki Agamben önemli eleştirilerin de hedefi olmuştur. Bilhassa biyopolitikayı temelde thanatopolitika olarak yorumlayışı, toplama kampları betimlemesi ve bunların havalimanları gibi diğer dünyevi alanlarla denk tutması türünden çeşitli yönlerden saldırıya uğramıştır. İlerleyen bölümlerde Agamben'i son derece etkileyen, ancak ölümden ziyade doğarlık veya doğum ilkesine dayanan ve çarpıcı biçimde ondan farklı bir siyaset anlayışı öneren Hannah Arendt'in çalışmalarını tartışacağım. Bunu takiben, Agamben tarafından sunulan ölüm odaklı biyopolitika görüşünden kararlı bir şekilde uzaklaşarak "olumlayıcı biyopolitika" doğrultusundaki çağdaş biyopolitika teorisyenlerini ele alacağım.

Referanslar

Agamben, G. (1993). *The Coming Community.* Çev. Hardt, M. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life.* Çev. Heller-Roazen, D. Stanford, Stanford University Press.

Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive.* Çev. Heller-Roazen, D. New York, Zone Books

Agamben, G. (2000). *Means without End: Notes on Politics.* Çev. Casarino, C. and Binetti, V. Minneapolis ; London, University of Minnesota Press.

Agamben, G. (2005). *State of Exception.* Çev. Attell, K. Chicago, University of Chicago Press.

Agamben, G. (2009). *The Signature of All Things: On Method.* Çev. D'isanto, L. New York, Zone Books.

Agamben, G. (2011). *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government.* Çev. Chiesa, L. and Mandarini, M. Stanford, Stanford University Press.

Agamben, G. (2013a). *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form of-Life*. Çev. Kotsko, A. Stanford, Stanford University Press.

Agamben, G. (2013b). *Opus Dei: An Archaeology of Duty*. Stanford, Stanford University Press.

Aristotle (1998). *Politics*. Çev. Reeve, C. D. C. Indianapolis, Hackett Publishing Company.

Benjamin, A. (2005). Spacing as the Shared: Heraclitus, Pindar, Agamben. *Politics, Metaphysics and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*. Ed. Norris, A. Durham, Duke University Press: 145–72.

Benjamin, W. (1996). Critique of Violence. *Selected Writings, Volume 1, 1913–26*. Eds. Bullock, M. and Jennings, M. W. Cambridge, Harvard University Press: 236–52.

Derrida, J. (2009). *The Beast and the Sovereign, Volume 1*. Eds. Lisse, M., Mallet, M. L. and Michaud, G. Çev. Bennington, G. Chicago, University of Chicago Press.

Dubreuil, L. (2008). 'Leaving Politics: Bios, Zōē, Life.' *diacritics* 36(2): 83–98.

Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge*. New York, Pantheon.

Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Çev. Sheridan, A. London, Penguin.

Levi, P. (1988). *The Drowned and the Saved*. Çev. Rosenthal, R. London, Abacus.

Nancy, J. L. (1993). *Abandoned Being. The Birth to Presence*. Çev. Holmes, B. Stanford, Stanford University Press: 36–47.

Ojakangas, M. (2005). 'Impossible Dialogue on Bio-Power: Agamben and Foucault.' *Foucault Studies* 2: 5–28.

Patton, P. (2007). Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics. *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Eds. DeCaroli, S. D. and Calarco, M. Stanford, Stanford University Press: 203–18.

Protevi, J. (2009). *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic*. Minneapolis, Minnesota University Press.

Prozorov, S. (2014). *Agamben and Politics: A Critical Introduction*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

Rabinow, P. and Rose, N. (2006). 'Biopower Today'. *BioSocieties* 1(2): 195–17.

Sanyal, D. (2002). 'A Soccer Match in Auschwitz: Passing Culpability in Holocaust Criticism.' *Representations* 79(1): 1–27.

Schmitt, C. (1985). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Çev. Schwab, G. Cambridge, MIT Press.

3.

Totalitarizm ve Politik Hayvan: Arendt

Nispeten yakın zamana kadar çağdaş biyopolitika tartışmalarında Hannah Arendt'in katkılarına pek az dikkat edilmiştir.[1] Bir açıdan bu durum şaşırtıcı değildir, zira Arendt terimin kendisini kullanmaz. Başka bir açıdan, Julia Kristeva'nın da belirttiği üzere, yaşam Arendt'in düşüncesinin "temel alanı" olduğundan ve mezkûr tematik onun politik tarih ve metafizik tartışmalarının merkezi rehberi olduğundan ötürü bu, hakiki bir dikkatsizliktir (Kristeva 2001a, 3-4). Örneğin, *Totalitarizmin Kaynakları*'ndaki Nazizm ile Stalinizm eleştirisinde Arendt, nihayetinde yaşamda gerçekten insani olan her şeyin yok edilmesiyle sonuçlanacak şekilde, insan yaşamına dair ortak bir küçümseme bulunduğunu belirtir. Buna karşılık ve önceki analize derinden bağlı olan *İnsanlık Durumu*, ister birey ister tür olarak insanın tarih boyunca biyolojik gereksinimlere indirgemesine karşı eleştirel bir savunma geliştirir.[2]

---

[1] Örneğin Thomas Lemke (2011) *Biyopolitika*'da Arendt'in eserlerine doğrudan sadece iki kez ve akabinde geçerken atıfta bulunur. Agamben'in pek az tercümanı Arendt'e kayda değer bir göndermede bulunur, ancak Agamben'in çalışmaları çok açık bir şekilde Arendt'le muhabbet içindedir. Foucault, biraz samimiyetten uzak bir şekilde, çalışmaları ile Arendt'inkiler arasında herhangi bir benzerlik bulunduğunu reddeder; fakat iki düşünür arasında doğrudan etki anlamında değilse bile kesinlikle ilginç paralellikler vardır bkz. Foucault 1984, 377–379. Arendt'in biyopolitika çalışmalarına, özellikle Foucault'ya olan katkılarının analizleri için bkz. Blencowe 2010 ve Braun 2007.

[2] Kristeva (2001b, 5) *İnsanlık Durumu*'nun "tutkulu bir yaşam savunusu" olduğunu öne sürer; ancak bu bağlam içerisinde, bu genişlikteki yaşam kavramı pek de aydınlatıcı değildir. Arendt'in savunmaya çalıştığı asıl şeyin, salt biyolojik yaşama indirgenmeye direnen bir insan mefhumu olduğunu iddia ediyorum.

Dahası Arendt'in çalışmalarının bazı çağdaş teorisyenler üzerindeki etkisi için oldukça barizdir ve bu etkinin göz ardı edilmesinin bir maliyeti vardır. Sözgelimi, Agamben Arendt'in çalışmalarının kendi üzerindeki derin etkisini kabul eder, ancak *Homo Sacer*'de, Arendt'in, analizlerinin hakiki politik sonuçlarını göremediğini iddia eder. Buna karşılık Foucault, çalışmalarında Arendtçi herhangi bir etki olduğunu reddeder; fakat ikisinin yaşam ve siyaset hakkındaki düşünceleri arasında bilhassa ırkçılık açısından verimli bir karşılaştırma yapılabilir. Bunlar göz önüne alındığında bölüm, biyopolitika üzerine olan tartışmalar içerisinde Arendt'in çalışmalarının daha fazla değerlendirilmesi için bir örnek teşkil etmektedir.

Öncelikle bugünün biyopolitika temalarıyla en açık şekilde ilgilendiği *Totalitarizmin Kaynakları* ve *İnsanlık Durumu* üzerine bir tartışmayla, yaşam ve siyasetin kesişiminin teorileştirilmesine olan katkısını ortaya çıkarmayı hedefliyorum. Bölümün ilk kısmında *Totalitarizmin Kaynakları*'nı ele alarak politik iktidarın hususi bir konfigürasyonu olarak totaliterliğin ortaya çıkışı hakkındaki temel tezinin kısa bir özetini sunuyorum. Ayrıca devletsizlik ve insan hakları konusundaki etkileyici yorumlarını tartışıyorum. İkinci kısımda, *İnsanlık Durumu*'nda geliştirilen eylem olarak alternatif siyaset formülasyonuna odaklanıyorum. Bu tartışma boyunca onun revize edilmiş Aristotelesçiliğini ve bunun politika ile yaşamın kesişme noktası hakkında düşünmek için ortaya koyduğu sonuçları takip ediyorum. Sonrasında doğal yaşamın ve emeğin gereklilikleri karşısında eylemin öne çıkarılışı üzerine eğiliyorum. Bölümün son kısmında, biyopolitika hakkındaki güncel tartışmalar açısından Arendt'in totalitarizm analizinin sonuçlarını ve *İnsanlık Durumu*'nda geliştirdiği politika yaklaşımını ele alıyorum. Arendt'in eserinin Agamben, Esposito ve Foucault gibi figürlerin tartışmalarına anahtar bir kontrpuan temin ettiğini iddia ediyorum. Arendt'in çalışmalarına daha fazla dikkat kesilirsek, bu teorisyenlere dair eleştirel tartışmaların de zenginleştirileceğini öne sürüyorum.

Totalitarizmin Kaynakları

Totalitarizmin Kaynakları ne basitçe totaliter devletler tarihi ne de bir politik ideoloji olarak totalitarizmin standart bir kuramsallaştırmasıdır. Eser daha ziyade emperyalist dönem gibi büyük ölçekli tarihsel kaymalar, *fin de siècle* yüksek sosyetesi açısından Yahudilerin tuhaf konumunun küçük ölçekli ayrıntılar ve bunların altında yatan ya da bunlardan neşet eden fikirler de dâhil olmak üzere totaliterliğin tarihsel olanaklılığına katkıda bulunan çeşitli faktörlerin karmaşık bir haritasını çıkarır. Belirttiği üzere yöntemi "totaliterlikte kristalleşen unsurların tarihsel bir açıklamasını ardından da totaliter hareketlerin temel yapısının ve tahakkümün kendisinin analizini" (Arendt 1953, 78) sunar. Bu unsurların hiçbiri kendi başlarına totaliterliğe neden olmaz veya onun kaynaklarını temin etmez; aksine, bu hususi politik örgütlenme biçimi, koşullara bağlı olarak bunların kristalleşmesinden veya karışımından neşet eder. Arendt, nedenleri veya kaynakları keskin bir şekilde tanımlamaksızın çağın olanaklılık koşullarını aydınlatan bir totaliterlik soykütüğü sunar. *Totalitarizm*'de -Almanya'da Nazi ve Rusya'da Stalin rejimi biçiminde- totaliter hükümetlerin ortaya çıkışını, daha spesifik olaraksa Naziler tarafından üstlenilen Avrupa Yahudiliğinin yok edilmesi projesini mümkün kılan, modernitedeki karmaşık faktör veya unsurlara genel bir bakış sunmak adına yola çıkar. Genel olarak bu unsurlar çeşitli şekillerde birbirine bağlı üç kategoriye ayrılır: Emperyalizm ve genişleme ideolojisi, ırkçılığın politik bir doktrin olarak ortaya çıkışı ve ulus-devletin yıkılışı. Faktörlerin tümüne ve bunların birbirleriyle olan bağlantılarına ilişkin ayrıntılı bir açıklama yapmak mümkün olmadığından, daha ziyade argümanının kimi ana hatlarını özellikle de biyopolitika üzerine müteakip tartışmalarla ilgili olan kısımları kısaca açıklayacağım.

Arendt'e göre emperyalist dönem doğrudan totalitarizme yol açmamış olsa da nihai olarak onun ortaya çıkışına dair birçok kilit faktöre katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte emperyalist dönemden önce, "dünya siyaseti diye bir şey[in olmadığını] ve onsuz, küresel yönetime yönelik totaliter iddianın bir anlam ifade etme[diğini]" öne sürer (Arendt 1968b, ix). Nitekim Arendt'in Afrika'da Cecil Rhodes

ve daha az ölçüde Mısır'daki Lord Cromer gibi İngiliz emperyalistlerinin yaklaşımlarıyla somutlaştığını iddia ettiği "genişleme uğruna genişleme" kavramı ayrı bir önem taşır. Bu kişilerin her birisinin emperyalist özlemleri ve yöntemleri çeşitli şekillerde farklılık gösterse de Arendt'e göre "spesifik bir ülke için özel iştah tarafından yönlendirilmeyen, daha fazla genişleme adına her bir ülkenin sadece bir basamak şeklinde hizmet göreceği sonu olmayan bir süreç olarak tasarlanan genişleme keşfini" paylaşırlar (Arendt 1968b, 95). O halde mevzubahis olan, örneğin komşu bölgelerin ilhakı yoluyla ulusal sınırların genişletilmesi türü kavramlardan önemli ölçüde farklıdır. Söz konusu olan bizatihi genişlemenin kendisidir. Bu konuda önem arz eden husus genişlemenin sadece yeryüzünün büyüklüğüyle sınırlanmış olmasıdır; ki bunun Rhodes'u kedere boğduğu söylenir. Arendt'e göre, "siyasetin kalıcı ve yüce bir amacı olarak" genişleme kavramı tümüyle yenidir ve nihayetinde ulus-devlet sisteminin parçalanmasına katkıda bulunan bir dünya siyaseti olasılığını ortaya çıkardığı için modern siyaset için muazzam sonuçlar doğurmuştur. Ancak bu dağılma sürecinden de önce emperyalizm, totaliterliği mümkün kılan iki unsur daha üretir.

İlki, bir yönetim sistemi olarak bürokrasi, ikincisi ırkçılıktır. Arendt'e göre, bu "politik aygıtlardan" birincisi Cezayir, Mısır ve Hindistan'da "keşfedilir", ikincisiyse ilkin Afrika'da geliştirilir. Kışkırtıcı ama tamamlanmamış analizinde Arendt, İngilizlerin yabancı nüfusları yönetme sorunuyla karşı karşıya kaldığında, ırk ve bürokrasinin çeşitli şekillerde birbiriyle ilişki kurmaya başladığını savunur. Irk, insanlık içerisinde doğal olduğu varsayılan hiyerarşileri açıklamak için bir "beden politikası ilkesi" olarak ortaya çıkarken, bürokrasi, aşağı olarak görülen halkların eşzamanlı biçimde tahakküm altında tutulması ve korunması şeklindeki yönetimsel soruna bir yanıttır. Bir emperyal yönetişim biçimi olarak bürokrasi, totalitarizmin belirli niteliklerinin habercisi olan birkaç özelliğe sahiptir. Birincisi, gizliliğe duyulan derin güven, kamusal hesap verebilirlik ihtiyacını baltalar; kişisel nüfuz ve geçici kararnamelerle yönetmeyi önceler. İkincisi, yönetilenlerin genişleme sürecinde yalnızca basamak taşları olduğu ve idareyle ilgili kişilerin kendilerini tümüyle genişleme yasasıyla özdeşleştirmeleri gerektiği ölçüde bürokratik idare araçsallaşmaktadır. Bu faktörler,

yöneten ile yönetilen arasındaki tüm bağları koparark İngiliz imparatorluk hizmetlerinin "kibrine" katkıda bulunur (Arendt 1968b, 92-6).

Irkçılığın politik bir ilke olarak neşet edişi bu kopuşa büyük katkı sunar, zira sadece onu meşrulaştırmakla kalmaz, aynı zamanda kopuşu insanlığın kendi içinde bir kırılmaya dek genişletir. Arendt'in açıklamasına göre ırkçı-düşünce, ırkçılığın politik bir ilke olarak pekiştirilmesininden çok daha önce ortaya çıkmıştır ve Henri de Boulainvilliers gibi on sekizinci yüzyıl Fransız düşünürlerinden ve özellikle aristokrasinin sosyal hiyerarşisini doğallaştırmaya çalışan Arthur de Gobineau'dan türemiştir. Irkçı-düşünce, Charles Darwin'in müdahaleleri ve evrim teorisinin toplumsal olana teşmili ile de gelişimini sürdürür. Bu figürler Avrupa'da ırkçı-düşüncenin oluşumunda önemli olsalar da ırkçılık, emperyalist döneme kadar etkin değildir ve belki emperyal sömürgecilik deneyimi dışında hiç ortaya çıkmamış dahi olabilir. Tartışmalı bir şekilde Arendt, bu bağlam içerisinde ırkçılığın, kendilerini tanımlayamadıkları insanlık veçheleriyle karşı karşıya bulan İngiliz ve Avrupalılar açısından anlaşılabilir bir tepki olduğunu ileri sürer. Irkçılık aynı zamanda sosyal ve politik örgütlenme ve takiben bir ırkın başka bir ırkı -yok etmesi olmasa da- tahakkümü açısından son derece etkili bir araçtır. Şöyle yazar: "Irk, Afrika'nın kahredici canavarlığına Boerlerin verdiği bir karşılıktı 'sakin bir gökte parıldayan bir şimşek' gibi onları saran ve aydınlatan çılgınlığın açıklamasıydı: 'Tüm vahşileri yok et!'" (Arendt 1968b, 65; alıntı için bkz. Conrad 2006).

Irkçılık, emperyalizm bağlamında politik bir araç olarak gelişmiş olmasına rağmen, bu bağlamın ötesine geçerek, yirminci yüzyılın başlarındaki Pan-Germen ve Pan-Slav hareketlerinde tipikleşen bir şekilde kıta Avrupası'nda farklı bir biçim kazanır. Arendt, kıta emperyalizminin "ırk mefhumlarına oldukça yakın bir noktadan başladığını, ırkçı-düşünce geleneğini coşkuyla özümsediğini ve spesifik deneyimlere hemen hiç itimat etmediğini" belirtir, "[emperyalizmin] ırk mefhumları temelde tümüyle ideolojikti ve çok hızlı şekilde kullanışlı bir politik silaha dönüştü" (Arendt 1968b, 104) diye yazar. İlginç bir şekilde Arendt, emperyalizmin ilmî tartışmalarında yerel

Pan hareketlerine gösterilen ilgi eksikliğine rağmen, bu hareketlerin, totalitarizmin müteakip Nazizm ve Stalinizm biçimlerinde gelişimi için kurucu nitelikte olduğunu savunur (daha fazla tartışma için bkz. Moses 2011). Nitekim ona göre kıta emperyalizmi, sonradan totalitarizmin gelişiminde merkezi olduğu kanıtlanan uluslararası emperyalizmle çeşitli özellikleri paylaşmaktadır.

Irkçılığın halihazırda tartışıldığı üzere bir politik aygıt olarak seferber edilişi ve genişlemesi vurgusuna ek olarak, bu, ulus devletin politik oluşumuna yönelik bir küçümsemeyi de içermektedir. Arendt, "kıta emperyalizminin," devlet oluşumları ve parti siyaseti de dâhil olmak üzere, "mevcut tüm siyasi yapılara kesin olarak hasım olduğunu ve öyle kaldığını" (Arendt 1968b, 105) savunur. Dolayısıyla Pan hareketleri merkezi olarak bir tür milliyetçilik tarafından harekete geçiriliyor olsa da bu, on dokuzuncu yüzyıl boyunca ortaya çıkan ulus-devletler ve egemen devletler sistemi kavramını destekleyen milliyetçilik değildir. Daha ziyade, "ulusal kurtuluşunu gerçekleştirememiş ve egemen ulus-devlete ulaşamamış" insanların "kabile milliyetçiliği"dir (Arendt 1968b, 107). Köksüzlük deneyiminden ve devlet egemenliğiyle elde edilen politik topluluk eksikliğinden serpilen kabile milliyetçiliği, insanların içsel özelliklerine ve "mutlak seçilmişlik iddialarına" (Arendt 1968b, 113) vurgu yapmaktadır. Seçilmiş-liğin kökenleri kutsal veya doğal olabilir ve bir ırkın diğeri aleyhine seçilişini belirleyen ve "üstün ırk" fikirlerinde pekiştirilen ırkçılıkla içsel bir yakınlık taşır.

Arendt'e göre bu unsurları totalitarizmin kurucu koşullarında kristalize eden katalizör, Birinci Dünya Savaşı ve ardından Avrupa ulus-devlet sisteminin yıkılmasıdır. Ona göre savaş sonrası siyaset, Hapsburg İmparatorluğu'nun ve Çarlık Rusya'nın çöküşünün akabinde kurulan yeni devletlerin altını oyan "belirsiz, her tarafa yayılan bir nefret" (Arendt 1968b, 148) ile karakterize edilir. Dahası, savaş sonrası siyaset, ulus-devlet sistemi içindeki azınlıkların ortaya çıkışının yanı sıra devletsiz insan sayısında büyük bir artışa sahne olur. Arendt, nefret havasının bu iki grup etrafında tam teşekküllü bir politik rasyonaliteye dönüştüğünü öne sürer.

Azınlıklarla ilgili olarak Arendt, Birinci Dünya Savaşı'nın akabinde kurulan ulus-devlet sisteminin sonraki yazgısında sezilebilecek olan şeye, ulus-devlet kavramındaki bir soruna işaret eder. Kısacası, ulus-devlet sistemi, kalıtım ve toprak iddiaları yoluyla tanımlanan bir grup insana politik örgütlenme sağlamaya çalışır; yine de bu, egemen bir topraktaki -devletteki- kayda değer bir kısım insanın aslında millete ait olmayabileceği anlamına gelir. Milletler Cemiyeti'nin yeni oluşturulan devletler içindeki azınlıkların haklarının korunması sorununa bulduğu çözüm, diplomatik tanınma şartı olarak genellikle 1919'daki Paris Barış Konferansı'ndan sonra yürürlüğe giren Azınlık Antlaşmaları biçimini alır. Azınlık Antlaşmalarına tabi kılınan Yugoslavya ve Polonya gibi yeni oluşturulan (ve halihazırda var olan bazı) devletlerde azınlıkların antlaşmalarla yönetilmesi ve korunması gerekir; fakat Arendt'e göre antlaşma, bir devletin toprağında birlikte yaşayan uyrukların durumuyla başa çıkmakta tümüyle yetersizdir. Dahası ulus devlet sistemine yasal bir istisna getirerek, "sadece ulusun üyelerinin yurttaş olabileceği, sadece aynı ulusal kökenden gelen insanların yasal kurumların tam korumasından yararlanabilecekleri, farklı milliyetlerden insanların kökenlerinden kopup tamamen asimile olmalarına kadar ya da asimile olmamışlarsa ayrıca istisnai bir yasaya ihtiyaçlar duydukları" gerçeğini açıkça ortaya çıkarmıştır (Arendt 1968b , 155). Ancak, bu yasal belirsizlik ve kırılganlık durumu -ve dolayısıyla hakların kırılganlığı- kusursuz değildir; Arendt'in deyişiyle "azınlıklar sadece yarı devletsiz"dir (Arendt 1968b, 156). Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen dönemde ulus-devlet sistemi ve insan hakları antlaşmalarının maddeleri gibi aygıtlar açısından çok daha önemli olan, Arendt'in "çağdaş siyasetteki en semptomatik grup" (Arendt 1968b, 157) olarak tanımladığı mültecilerdeki muazzam artıştır.

Arendt'in analizine göre, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde mülteci sayısındaki artış, ulus-devlet sistemi üzerinde çeşitli şekillerde zayıflatıcı bir etkiye sahiptir. İlk olarak, birçok devletin bu duruma verdiği tepki, sığınma hakkının -"uluslararası ilişkilerde insan haklarının simgesi"nin (Arendt 1968b, 160)- ilgasına yol açmıştır. Arendt, sığınma hakkının yeni ulus-devlet sisteminde işlemeye devam ediyor olmasına rağmen, anakronik ve devletin uluslararası

alandaki haklarıyla çelişen bir durum teşkil ettiği şeklinde değerlendirilmeye başlandığını öne sürer. Bu nedenle sığınma hakkı, hiçbir zaman hukukta ya da uluslararası anlaşmalarda veya Milletler Cemiyeti Sözleşmesi'nde tanınmamıştır. İkincisi, mültecilerle yurttaşlığa yeniden kabül ve ülkelerine geri gönderme biçimlerindeki başa çıkma seçeneklerinin nihayetinde imkânsız olduğu ortaya çıkmıştır. Yurttaşlığa yeniden kabul etkisiz kalmıştır, zira birçok mülteci başka bir ulus içerisinde asimile olmak adına kendi ulusal kimliğinden vazgeçmeyi reddetmiştir. Dahası, toplu yurttaşlık başvurusu olasılığı karşısında devletler, kabulü en azından bazı grupları kapsayacak şekilde genişletmek yerine, daha önceki yurttaşlığa geçişleri fiilen iptal ederek yurttaşlık sürecine duyulan güveni zayıflatmıştır. Hem menşe ülke hem de başka bir devlet, devletsiz kişiyi kabul etmeye razı olmadıkları ve onları fiilen yasal bir belirsizliğe bıraktıklarından ötürü geri dönüş başarısız olmuştur; devletsizler, en azından bir nebze hukuki koruma sağlayabilecek veya sağlayacak herhangi bir devletin yasal öznesi olarak tanınmamışlardır. Bu, devletsiz kişilerin devlet sistemi içinde temel bir anomali olarak kaldıkları anlamına gelir; ne asimile edilebilir ne de sınır dışı edilebilir, ne ikamet ettiği devlet ne de başka bir kişi tarafından korunurlar. Bu yasal anomali statüsü, nihayetinde insanları insan *sıfatıyla* koruduğu varsayılan hak yapılarında temel bir sorunu gün yüzüne çıkarmıştır.

Arendt'in devletsizliğe ilişkin yorumları ve bunun insan hakları doktrinleri üzerindeki etkileri, bugün *Totalitarizm*'deki çeşitli tartışmalar arasında muhtemelen en yaygın olarak bilinen tartışmalardır. Kışkırtıcı bir şekilde devletsizlik koşulu, insan hakları ile yurttaş hakları arasındaki temel bağı ortaya çıkarır, zira hak sahibi olabilmek için dahi bir devlete ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim azınlıklar, yurttaşlık ile ulusal aidiyet arasındaki bağlantıyı açıklığa kavuştururken, devletsizler daha radikal bir sorunu ortaya çıkarır, çünkü sadece insan olmaları hasebiyle sahip oldukları varsayılan bu hakların bile yurttaş haklarının bir versiyonu olduğunu kanıtlamışlardır, zira haklar yalnızca devletler tarafından desteklenebilmekte ve uygulanabilmektedir. Arendt'in (1968b, 172) belirttiği gibi, insan hakları

> her şeyden önce bütün politik yönetimlerden bağımsız olduğu varsayıldığı için "devredilemez" olarak tanımlanmıştı; fakat insanlar politik yönetimlerinden yoksun kaldıklarında ve asgari haklarına geri çekilmeleri gerektiğinde, onları koruyacak hiçbir otoritenin ve onları garanti altına alacak hiçbir kurumun kalmadığı görüldü.

Yine de buradaki meselenin özü, devletsizlerin belirli bir devletin korumasını kaybetmiş olması değil, aynı zamanda bu tür hakları sunacak başka bir devlet bulmalarının da imkânsız olmasıdır: Eşi benzeri görülmemiş olan yurt ve yönetim kaybı değil, yeni bir yurt veya yönetim bulmanın imkânsızlığıdır.

Buradan, Arendt'in insan haklarıyla ilgili keskin eleştirisi neşet eder. Onun görüşüne göre bu imkânsızlık, devletsizleri etkili bir şekilde insan topluluğu dışına çıkarmıştır ve onları sadece haklardan değil, "*haklara sahip olma hakkından* veya her bireyin insanlığın bir üyesi olma hakkından" mahrum etmiştir (Arendt 1968b, 178; vurgu eklendi). Arendt insan haklarının, yalnızca insan olma hasebiyle insanların sahip olması gerektiği bir şey olduğunu savunur. Bununla birlikte artan sayıda insan, salt insanlıklarından gayrı geri çekilecek hiçbir şeylerinin kalmadığı bir durumla karşı karşıya kaldığında "dünya, insan olmanın soyut çıplaklığında kutsal hiçbir şey bulmamıştır" (Arendt 1968b, 179) ve insan hakları sistemi çökmüştür. Bu kitlesel yurttaşlıktan çıkarma durumu ve insan haklarının askıya alınması, nihayetinde totaliterliğin merkezi yasal tezahürlerinden birine giden yolu açar; böylelikle büyük nüfus kesimleri etkili bir şekilde devletlerin ve hakların yasal sisteminin dışına çıkarılır ya da Agamben'in terimleriyle hukuka ve hukuk tarafından edilir.

Gelgelelim totalitarizmi daha ayrıntılı olarak ele almadan önce, Arendt'in analizindeki bir başka "unsuru" hesaba katmak önemlidir. *Totalitarizm* projesinde Arendt'in göğüslediği başlıca meydan okumalardan biri, Nazilerin Avrupa Yahudiliğini yok etme girişiminin ne tarihsel olarak kaçınılmaz kılan ne de tam aksine, özellikle Yahudilerin bu şekilde hedef alınmasını tümüyle olumsal kılan bir açıklamadan kaçınmaktır. Bu meydan okuma, Holokost modern siyasetin ve rasyonalitenin belirli özellikleri olmadan mümkün olmasa bile, onun

yalnızca moderniteye içkin bir dinamiğin sonucu olarak konumlandırılamayacağı anlamına gelir. Bununla birlikte Holokost'un ortaya çıkışı, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki Alman siyasetinin ve kültürünün nevi şahsına münhasırlığıyla sıkı sıkıya rabıtalı olarak da görülemez. Bu yorumun aksine Nazizm *dünya-tarihsel*dir. Bu, anti-Semitizmin politik bir ideoloji olarak hususiyetinin ve Avrupa Yahudiliği ile ulus-devlet arasındaki ilişkinin dikkatli bir analizini gerektirir, zira Arendt'in analizinde Yahudilerin kaderi ulus-devlet sistemininkiyle yakından ilişkilidir. Sonuç olarak Arendt, *Antisemitizm* başlıklı *Totalitarizmin Kaynakları*'nın birinci cildinde (Arendt 1968a) Yahudinin *fin de siècle* yüksek toplumundaki toplumsal rolünü de içerecek biçimde Yahudilerin ulus-devletteki işlevi ve onunla ilişkisinden 19. yüzyılın sonlarında Fransa›daki Dreyfus olayına dek modern anti-Semitizmin soykütüğünü çıkarır ve bunların totalitarizmin ortaya çıkışındaki rollerini ana hatlarıyla gösterir.

Kitapta Yahudilerin devletle ilişkisi tartışmasında Arendt, ulus-devlet sisteminin, herhangi birisi tarafından tanınmadan devletler arasında müzakere yürütebilen gerçek "Avrupalılar" olarak hareket eden Yahudi finansörlere dayandığını vurgular. Bu şekilde Yahudiler mali çıkarlar sayesinde hatırı sayılır bir etki yaratabilmişlerse de, politik iktidar ve angajman liderliği elde edememişlerdir. Etkin şekilde devletin varlığını desteklediklerı halde, Yahudi finansörler devletten ve beraberinde getirdiği iktidarın kamusal görünürlüğünden bir şekilde uzak kalırlar. Yahudilerin toplumsal konumları, Yahudi finansörler ile devlet arasındaki bu ittifakı daha da perçinlemiştir, zira Arendt, Yahudilerin büyük ölçüde toplumun *dışında* olduğunu ve kendileri için orada çok çeşitli pozisyonlar geliştirdiklerini öne sürer. Bu dışarılık statüsü, az sayıdaki Yahudinin yüksek sosyeteye dâhil olmalarıyla pekiştirilir. Arendt, Yahudilerin topluma ancak bu türden ikili hareket sayesinde girebildiklerini ikna edici bir şekilde gösterir: (Tıpkı diğer egzotik "yozlaşmışlar" gibi) Yahudilikleri nedeniyle içeriye kabul edilmelerine izin verilir, ama aynı zamanda Yahudi toplumuyla bağlantılarını silmeleri veya inkâr etmeleri gerekmektedir. Bu ikili mantık, Arendt'in Marcel Proust'un Fransız *fin de siècle* yüksek sosyetesine ve Britanya'da Benjamin Disraeli'ye ilişkin tartışmalarında berrak

bir şekilde gösterilir: Yahudiler, Yahudi olmayan topluma ancak "parya ya da parvenu" olarak girebilirler.

Bu konumların devlet ve toplumla ilgili etkisi, Yahudilerin "gizemli yasalarla yönetilen, gizemli bağlarla bir arada olan ve 'perde arkasında' gizemli bir yönetimi arzulayan" (Arendt, Canovan 1994, 44'ten alıntı) kendi içine kapalı bir grup olarak görülmeleridir. Bu, Yahudileri Birinci Dünya Savaşı'nı takip eden dönemde genelleşmiş nefret durumunda günah keçisi olmaya karşı bilhassa savunmasız hale getirir. Yine de Arendt, Yahudilerin bu hususta yalnızca kurban olmadığını göstermek için çabalar; tartışmalı bir şekilde Yahudilerin Nazilerin ellerindeki kaderlerinden en azından kısmen suçlu olduklarını öne sürer. Bunun nedeni, bir ihtimal gönüllü politik naiflikleri ve zamanın hâletiruhiyesini okuyamamalarıdır. Bununla birlikte Yahudilerin seçilmiş halk olduklarına dair kanaatleri, yaygınlaşan ırkçı kavramlarla gayet iyi bütünleşir, dahası Aryan ırkının üstünlüğü ve dünya hakimiyetine yazgılı olmak şeklindeki Nazi ideolojisiyle doğrudan çatışmaya girer. Antisemitizm, şu ya da bu şekilde, nihayetinde totalitarizm ve bilhassa da Nazizm için olgunlaşmış koşullar üretmek üzere yukarıda açıklanan çeşitli unsurların "birleştiricisi" olarak işlev görmüştür.[3]

Arendt için totaliterlik, Mussolini'nin İtalya'daki çağdaş Faşist rejimi de dâhil olmak üzere sıradan diktatörlük, despotizm veya otoriterlik ile denk tutulamayacak denli özgül bir politik oluşumdur. Totaliterliği diğer politik tahakküm biçimlerinden ayıran şeylerden biri de genişleme uğruna genişlemeye yönelik emperyalist güdüye uygun bir eğilim olan küresellik özlemidir. Daha da önemlisi, bu, bir zamanlar milliyetçi söylem kullanmış olsalar da totaliter rejimlerin hakiki anlamda milliyetçi olmadıkları anlamına gelir. Sözgelimi Arendt, Hitler'in aslında dünyadaki Cermen hakimiyetiyle değil, ulusal olmayan bir ırkın -Aryan ırkının- diğerleri üzerindeki hakimiyetiyle ilgilendiğini savunur. Gerçekte, düşman veya müttefik olsun tüm ülkeler, nihai küresel hakimiyet hedefi için birer basamaktır. Dahası, adından da anlaşılacağı üzere totalitarizm, Arendt'in izah ettiği gibi

[3] Totalitarizm tartışmasını hem Almanya'daki Nazizme hem de Rusya'daki Stalinizme atıfla geliştiren Arendt, biyopolitika literatürünün geneline uygun olarak odak noktasını Nazizm olarak belirleyecektir. Stalinizm ve biyopolitikayla ilgili önemli bir çalışma için bkz. Prozorov 2016.

birkaç temel niteliği haiz bir *total* hakimiyete meyillidir. Kendiliğindenliğin ya da olumsallığın bastırılması üzerinden insan doğasının yok edilmesi ile yakından bağlantılı olan "her şey mümkün" inancıysa bilhassa dikkate değerdir. Totaliter rejimlerin alametifarikası olan her şeyin mümkün olduğu inancı, "her şey mübah" nihilist sloganına indirgenemez; daha ziyade bu inanç, totaliter rejimler hakkında eşi benzeri görülmemiş bir şeyin göstergesidir.

Arendt'e göre totaliterliği anlamanın anahtarı, yıkımın "normal" faydacı politik ve ekonomik hedeflerinin bilhassa öncelendiği ve insan varlığının standart parametrelerinin temelden paramparça edildiği tuhaf, eşi benzeri görülmemiş bir sosyal dünyası olan toplama kampıdır. Bilhassa kamplar, Nazizm ve Stalinizm'in totaliter rejimlerinin "her şey mümkün" inancını en titizlikle sürdürüp tatbik edebildiği deneysel bir alan oluşturmaktadır (Arendt 1968c, 135). Bu, kapalı dünyalar olarak kampların propagandaya veya gerçek ile kurgunun totaliter bir biçimde bulanıklaştırılması şeklindeki ideolojik endoktrinasyona en elverişli yer olduğu anlamına gelmez; aslında, kamplarda propagandanın herhangi bir yeri varsa dahi bu pek azdır. Kamplar, daha ziyade totaliter ideolojiyi *tasdik etmişlerdir* ve kamp dışında yalnızca kısmen realize edilebilecek total hakimiyetin gerçekleşmesine olanak sağlamıştır. "Neyin mümkün olduğu üzerine açık saçık bir deneysel araştırma" (Arendt 1968c, 134) olarak kamplar emsalsizdir ve benzerleri yoktur. Nazilerin ve Stalinist rejimlerin toplama kampları ile -Boer Savaşı'nın toplama kampları da dâhil olmak üzere- diğer kamp biçimleri arasında paralellikler kurma girişimi yalnızca yanıltmaya ve kafa karıştırmaya hizmet eder. Zira bu tür paralellikler, insan doğasının bizatihi kendisini yok etmeyi amaçlayan totaliter kampların özsel niteliklerini gözden kaçırırlar. Kamplar yalnızca bazı insanları normal sosyal dünyadan izole etmekle, nihayetinde kitlesel imhayı mümkün kılmakla kalmazlar, aynı zamanda sadece biyolojik varlığını değil, insanı insan yapan nitelikleri de yok etmeye hizmet ederler. Bu yıkıcı projenin merkezinde insanın biricikliğinin bir ifadesi olarak kendiliğindenliğin total olarak bastırılması vardır. Bu nedenle Arendt, kampların "yalnızca halkın kökünü kazımaya ve insanları küçük düşürmeye değil, bilimsel yönden denetlenen koşullar altında, insan davranışının

bir ifadesi olarak bizzat kendiliğindenliğin yok edilmesinin ve insanın kişiliğini sırf bir şeye dönüştürmenin berbat deneyine hizmet ettiğini" (Arendt 1968c, 136) belirtir.

İnsanı sırf bir şeye dönüştürme projesi üç adımda ilerler. Birincisi, insanın hem sınırlandırılan hem de hukukla korunan tüzel kişiliğinin yok edilmesidir. Bu, birbiriyle ilişkili iki mekanizma aracılığıyla gerçekleşir. İlk olarak devletsizler türünden belirli insan kategorileri hukuk sisteminin dışına çıkarılır ve onlara mecburi kanunsuzluk hali dayatılır. İkincisi, kampların kendileri -normal düzen tarafından yönetilemeyen istisnai alanlar olarak- normal hukuk alanının dışına yerleştirilir ve içlerinde tutulanlar, sözgelimi herhangi bir suça atıfta bulunmadan, normal adli usulün dışında değerlendirilirler. Arendt, suçluların politik mahkumlarla ve nihayetinde herhangi bir suça bulaşmamış, tümüyle masum kişilerle karıştırılmalarıyla birlikte, bireysel edimlerine bakılmaksızın herkesin kampa atılmaya namzet hale geldiğini öne sürer. Ayrıca, eylemleri ve tutuklanmaları arasında hiçbir rabıta olmayan masumların kamp içindeki ağırlığı, kampın özsel niteliğinin yasanın ve dolayısıyla tüm hakların askıya alınması ve total hakimiyetin ön koşulu olarak tüzel kişiliğin yok edilmesi olduğunu ortaya çıkarmaktadır (Arendt 1968c, 145-9).

İnsan doğasının yok edilmesinin ikinci aşaması, kişiliğin ahlaki veçhesine odaklanır. Bunun için temel mekanizmalar, ilk olarak ölümün anonim hale getirilmesi ve ikincisi, kitlesel ahlaki suç ortaklığının üretimidir. İlki hakkında Arendt "toplama kampları ölümün kendisini anonimleştirerek ... ölümden, yaşanmış bir hayatın sonu anlamını çalar. Bir anlamda, bundan böyle hiçbir şeyin bireye ait olamayacağını ve bireyin de hiç kimseye ait olmayacağını kanıtlayarak, onun kendi ölümünü elinden alır. Onun ölümü adeta, aslında hiç varolmadığı gerçeğini onaylamış olur" (Arendt 1968c, 150) diye belirtir. Varoluşsal anlamın ortadan kaldırılışı, suç ortaklığı üretiminde vicdanın ortadan kaldırılmasıyla daha da pekiştirilir. Bir annenin çocuklarından hangisinin öleceğini, hangisinin yaşayacağını seçmek zorunda kaldığı *Sophie'nin Seçimi*'nde temsil edildiği üzere Nazi kampları, mahkumları şunları ya da bunları öldürmek arasında dayanılmaz ve imkânsız

ahlaki ikilemlerle karşı karşıya bırakarak, nihayetinde ahlaki kapasiteyi tamamen çökertir. Ayrıca bu suç ortaklığı üretimi Kapos'ta sistematikleştirilir: Kamp mahkumları diğer mahkumları gaz odalarına sokmak ve cesetlerin icabına bakmak, angaryayı denetlemek ve kamp yönetiminin diğer işlerini üstlenmek için gönüllü olurlar. Bu mecburi suç ortaklığı sistemi, "zalimle zulüm gören, katille onun kurbanı arasındaki" (Arendt 1968c, 151) ayrım çizgisini "sürekli bulanıklaştırır" ve bireysel vicdanı mevzu dışı kılar.

İnsan doğasının yok edilmesinin üçüncü ve son aşaması, kişisel biricikliğinin yok edilmesini ve bununla birlikte kendiliğindenliğin mutlak olarak bastırılmasını gerektirir. Arendt bu üçüncü aşamanın önceki iki aşamadan kolaylıkla çıkarsanabileceğini, ancak totaliter iktidar işleyişini anlamak adına onlara nazaran daha merkezi olduğunu savunur. Daha da önemlisi, kişisel biricikliğinin yok edilmesi, ayrılmaz olarak insanın kendiliğindenliğinin ve dolayısıyla özgürlüğün bastırılmasıyla ilişkilidir. Arendt'in belirttiği üzere:

> Bireyselliğin imha edilmesi, insanın kendine özgü kaynaklarından hareketle, çevreye ve olaylara verdiği tepki temelinde açıklanamayacak yeni bir şeylere başlama kudretinin yani kendiliğindenliğin imha edilmesi demektir. Demek ki geriye, hepsi Pavlov'un deneylerindeki köpek gibi davranan, kendi ölümlerine giderken bile kusursuz uyumla karşılık veren ve tepkimeye girmekten başka bir şey yapmayan insan yüzlü ölü gibi solgun kuklalardan başka bir şey kalmamaktadır. (Arendt 1968c, 153)

Bireyselliğin ve kendiliğindenliğin yok edilmesi totalitarizmin nihai ve merkezi dehşetidir çünkü "total iktidar ancak, kendiliğindenliğin en ufak izinin bile olmadığı koşullu refleksler ve kuklaların dünyasında başarılabilir ve korunabilir" (Arendt 1968c, 155). Bunun önemi, totalitarizmin yalnızca dış dünyayı dönüştüren değil, aynı zamanda insan doğasının kendisini dönüştüren bir makine anlamına gelmesinde yatar: 1958'de yayımlanan ikinci baskıda yazdığı üzere "insan doğası tehlikededir" (Arendt 1968c, 157). Bu totaliterlik anlayışının Arendt'in sonraki kitabı *İnsanlık Durumu*'nda geliştirilen olumlu politika varsayımı üzerinde derin etkileri vardır, ki şimdi o kitaba dönüyorum.

Eylem Olarak Politika: *İnsanlık Durumu*

Arendt'in ilkin 1958'de yayınlanan *İnsanlık Durumu* adlı çalışması, totaliterliğin yok etmesi karşısında insan yaşamının "coşkulu bir savunusunu" teşkil eder. Başlangıçta *Kaynaklar*'daki Stalinizm analizini tamamlamak için Marx'a dair genişletilmiş bir eleştirel analiz olarak tasarlanmış olan Arendt'in eseri, nihayetinde Batı siyasal düşüncesinin teorik-tarihsel yörüngesinin daha geniş bir analizine yönelir. Kitap, metodolojik olarak *Totalitarizmin Kaynakları*'ndan önemli ölçüde uzaktır; bununla birlikte, Arendt'in insan eylemine ve yaşamla olan ilişkisine olan temel ilgisi, doğrudan totaliterlik analizinden ve onun neden olduğu insan kendiliğindenliğinin yıkımından kaynaklanmaktadır. *İnsanlık Durumu*'nun merkezinde, Arendt'in emek, iş ve eylemden oluşan "üç temel insani etkinlik" olarak gördüğü şeyi kapsayan *vita activa* kavramı vardır. Bunlardan üçüncüsü en önemlisidir, zira Arendt için eylem, *Kaynaklar*'da ortaya koyulan total tahakküm potansiyelinin temel bir reddiyesine karşılık gelir. Arendt aynı zamanda, totalitarizmin kendisinin yeni bir başlangıç, eylemde kristalleşen bir başlangıç olduğu fikrinde temel bir muğlaklık olduğunun farkındadır. Bu nedenle eylemin yeniden değerlendirilmesini önerir; ancak bu, eylemin hem vaadine hem de tehlikesine duyarlı bir şekilde yapılmalıdır. Bu kısımda eylemi tartışırken, *İnsanlık Durumu* içinde işleyen birkaç başka kavramı da göz önünde bulundurma fırsatımız olacak. Bunlar, insanlığın temel koşulu olarak çoğulluk ısrarı; doğarlığın ya da yeni başlangıçların önemi; kişinin ne ve kim olduğu arasındaki ayrım ve son olarak, Arendt'in kamusal ile özel alan arasındaki ayrım ve toplumsalın yükselişi hakkındaki anlatısıdır.

Arendt'e göre *vita activa* kavramı, *vita contemplativa*'nın karşıtıdır ve temel bir "huzursuzluk" belirtir. Bu genel başlangıç noktasından itibaren, kavramı, her biri burada sırasıyla tartışılacak olan emek, iş ve eylem olmak üzere üç kategoriye ayırır. Emek, bir anlamda insan etkinliğinin en temel biçimidir ve Arendt onu, "büyümesi, metabolizması ve mukadder çöküşü, yaşam süreci içerisinde emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen dirimsel zorunluluklara bağlı, insan bedeninin biyolojik sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. İnsanın

emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir" (Arendt 1998, 7) şeklinde tanımlar. Bunun da gösterdiği üzere emek esasen biyolojik ihtiyaçların karşılanmasına yöneliktir. Kalıcı bir etkisi yoktur ve sonuçları "harcanan çaba kadar çabuk tüketilir"; "nesne üretmiş olmak, emek gücünün üretkenliği açısından arızi bir durumdur; onun asıl ilgisi kendinin yeniden üretiminin araçlarına dönüktür 'ürettiği', her halükarda yaşamdan başka bir şey değildir" (Arendt 1998, 87-8). Dahası, emek doğası gereği tekrarlayıcı ve süflidir, kendisinin ötesinde hiçbir şeyi arzu etmez ve hayvani ihtiyaçların varoluşunun ötesinde failin doğası hakkında hiçbir şey açığa çıkarmaz. Arendt onu esas olarak *oikos*'un ya da hane alanının etkinliği olarak değerlendirir. Bunun da gösterdiği gibi Arendt, emeği, hayvani varlıklar olarak insanların ihtiyaçlarını karşılamanın ötesinde çok az değere sahip bir etkinlik olarak görür. Yaratıcı değildir ve hayvani koşulların üzerine çıkarak dünyanın imal edilmesine katkıda bulunamaz. Birazdan göreceğimiz üzere bu emek anlayışı, hakiki politik etkinlik pahasına emeğe uygunsuz bir şekilde değer vermek şeklinde yorumladığı moderniteye dair eleştirisinin temelini oluşturur.

Kategorilerden ikincisi olan iş, Arendt'e göre tipik olarak ve talihsiz bir şekilde emek kategorisine dâhil edilmiştir ve *İnsanlık Durumu*'ndaki görevlerinden biri, emek ve iş arasında -teslim ettiği üzere 'olağandışı'- bir ayrım oluşturma teşebbüsüdür.[4] Arendt, *homo faber* ile *animal laborans* arasında bir farklılaşmaya olanak sağlamak adına iş kategorisini ayrıştırmak ister; ya da daha isabetle söylenecek olursa, insanları hayvani varlıklarının ötesinde insan yapan koşulları analiz etmeye başlar. Anlaşılacağı üzere bu koşullar esasen imal edilmiştir ve Arendt çalışmayı "insan varlığının doğa dışı oluşuna karşılık gelen etkinlik" olarak tanımlar (Arendt 1998, 7). İş "doğal çevrenin tümünden tamamen farklı, 'yapay' bir şeyler dünyası oluşturur. Her bireysel yaşam, bu dünyanın sınırları içinde kaimdir; oysa bu dünyanın kendisi bütün bu sınırların aşılması ve geride bırakılması anlamını taşır. İnsanın iş durumu dünyasallıktır (Arendt 1998, 7). Görüldüğü üzere iş, dayanıklı şeylerin imalatını gerektirir, ancak daha spesifik

[4] Yine de amacı, farklı türdeki etkinliklerin emek veya iş olarak muntazam bir şekilde kategorize edilmesi değildir. Gerçekten de bu keskinlikte kullanıldığında, ayrım belirsizleşir.

ve önemlisi, *dünyanın imal edilmesi*ne katkıda bulunur. Bu, Arendt'in yeryüzü ile dünya arasında yaptığı ayrıma tekabül eder; birincisi varoluşun doğal koşullarına atıfta bulunur, ikincisi insan varlığının insan eliyle yapılmış ve gerçekten de *yapay* veçhelerine işaret eder. Ancak burada yapay, genellikle sahip olduğu olumsuz çağrışımlara sahip değildir; aksine, insanların doğal gereksinimlerin ötesindeki yaşam koşullarının yaratılmasına harcadıkları mesaiyi vurgulamaktadır. Dahası insanın insaniliği, kendileri de insan yapımı olan kurumlar ve şeyler aracılığıyla yürürlük kazandığı ölçüde bu, insanın insaniyetinin bizatihi kendisinin yapay olduğunu gösterir. Gelgelelim Arendt, işin faydacı kaygılar ve araç-amaç mantığı tarafından güdülendiğini de belirtir. Her ne kadar bunların insan ilişkilerinde bariz bir yeri olsa da, insan deneyiminin tüm alanlarının her şeyi bir başka şey için yalnızca bir araç kılma mantığına tabi olması sorunsal haline gelir.

Arendt, bu faydacı iş mantığının siyasete teşmil edilmesi karşısında, yönetime ve bürokratik idareye indirgenemeyecek otantik bir politikayı açığa çıkarmak için son kategorisini, eylemi ortaya koyar. Eylem, insanın özsel yapaylığını bilhassa görünür kılar, zira insanlık eylemde en eksiksiz biçimde gerçekleşir ve açığa çıkar. Arendt (1998, 174), "[insanlığın] ölçüsü ne biyolojik yaşamın ve emeğin/çalışmanın güdüleyici zorunluluğu, ne de imalatın/üretimin ve kullanımın faydacı araçsallığı olabilir" diye yazar. Bunlar gerekli olmakla birlikte, politik varlıklar olarak insanların gerçek karakterini yalnızca eylem ortaya çıkarabilir ve bunu çoğullukla olan özsel bir bağlantı aracılığıyla yapar. Arendt, eylem anlayışını ve onun önemini şöyle özetler:

> Şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinlik olan eylem, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde İnsan'ın değil insanların yaşadıkları ve bu dünyadan oldukları gerçeğine karşılık gelir. İnsanlık durumunun bütün bu saydığımız yanları siyaset ile belli ölçülerde rabıtalı olmakla birlikte, bütün siyasi hayatın koşulunu özellikle bu çoğulluk *durumu* oluşturmaktadır -sadece *conditio sine qua non* [olmazsa olmaz] değil, ama *conditio per quam*'dır da [onu olanaklı kılan ya da ancak onunla olanaklı olduğu koşul].
>
> (Arendt 1998, 7)

Yalın anlamıyla çoğulluk, sadece birden fazla anlamına gelir. Ancak bunun ötesinde, insan çoğulluğu sırf çok olmaya indirgenemez, zira bu, insanları diğer tüm organik şeyler düzeyinde bırakacaktır.

Bunun yerine, insan çoğulluğunda söz konusu olan şey, Arendt''n konuşma ve eylem olmadan gerçekleşemeyeceğini savunduğu bir tezahür olan biricik varlıkların birbirleri karşısındaki tezahürleridir. Arendt şöyle yazar:

> Biricik varlıkların çoğulluğu paradoksal olarak, insani çoğulluğu oluşturur. Konuşma ile eylem, bu biricik farklılığı ortaya serer. ... insanların birbirlerinin karşısına salt fiziksel nesneler olarak değil ama insan *sıfatıyla* çıkma halleridir bunlar. Salt bedensel varoluştan farklı olan bu tezahür inisiyatife, ama açığa çıkarmaktan, göstermekten geri durulması halinde insaniliğini sürdüremeyecek bir inisiyatife dayanır (Arendt 1998, 176).

Anlaşılacağı üzere Arendt -çoğu kez birlikte zikrettiği- eylem ile konuşma arasında çok sıkı bir ilişki olduğunu varsayar, ancak bu onların birbirinin yerine geçebileceği anlamına gelmez. Tıpkı eylemin konuşma içermeyen biçimler alabilmesi gibi, konuşmanın tüm tezahürleri de eylem teşkil etmez (sözgelimi Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ındaki boş konuşma kavramını hatırlayın). Bu nedenle, derinden iç içe geçmiş olmakla birlikte konuşma biriciklik tezahürüyle, eylemse doğarlıkla daha kuvvetli şekilde ilişkili olduğu ölçüde, konuşma ile eylemin çoğulluk ve siyasette farklı farklı rolleri vardır (yine de bunlar birbirini dışlayan teşekküller değildirler).

Arendt'e göre eylemin ana özelliklerinden biri, onun "doğum gerçeğine tekabül ettiğini" öne sürdüğü ve sonuç olarak -ölümlülüğü değil- doğarlığı siyasetin merkezi kategorisi yapan yeni başlangıçlar kapasitedir (Arendt 1998, 178). *İnsanlık Durumu*'nda hatırı sayılır bir öneme sahip olsa da, Arendt'in doğarlık kavramına dair tartışmaları fragmanterdir ve telkin düzeyinde kalır. Miguel Vatter'in (2006, 138) belirttiği üzere doğarlık ne Arendt'in kendisi ne de eylem ile doğarlık arasındaki ilişkiyi ya çok aşikâr ya da ayrıntılı şekilde tartışılamayacak denli belirsiz olarak kabul eden yorumcular tarafından nadiren enine boyuna analiz edilmiştir. Gelgelelim kavram (yeni genetik teknolojiler

ve onlar sayesinde olanaklı kılınan denetim arzusuna rağmen) özünde bir insan yaşamının doğum hadisesiyle başladığı gerçeğine atıfta bulunur; bu hadise doğan kişi tarafından kontrol edilemediği gibi dâhil olan diğer kişiler tarafından da tümüyle öngörülemezdir. Doğumun sürpriz ya da beklenmedik başlangıç oluşunu Arendt bir tür "mucize" olarak yorumlar, ki eserine bir "eğreti mesiyanizm" unsuru katan da budur (Young-Ah Gottleib 2003). Politik önemi açısından doğarlığın etkileri çok çeşitlidir. İlk olarak Arendt'in önerisi, iradeyi önceleyen kavramsallaştırmalardan uzaklaşarak özgürlüğü doğrudan kendiliğindenlik, eylemde tezahür eden bir tür *virtù* ya da fazilet olarak kabul eden nevi şahsına münhasır bir mefhumun temelini teşkil etmektedir. İkincisi, doğum birden daha fazlasına gereksinim duyduğundan, doğarlık zorunlu olarak çoğullukla bağlantılıdır ve birazdan tartışacağım üzere bu, doğarlığı kamusal alanda bireysel biricikliğin ortaya çıkışı için kurucu temel haline getirir.

Doğarlık kavramının olası sonuçlarına daha sonra döneceğim, ancak şimdi konuşmanın çoğulluk ve siyasetteki rolünü düşünme zamanı. Bu bağlamda, ilk bakışta Arendt'in, "insan"ın politik bir hayvan olmasının konuşma sayesinde gerçekleştiği yolundaki temel Aristotelesçi iddiaya bağlı kalmayı sürdürdüğü görülmektedir. Ancak Arendt için önemli olan sadece konuşabilmek değil, konuşmanın ne yaptığıdır ve bunun biricik varlıkların kamusal alanda ya da alternatif olarak "tezahür sahası" olarak adlandırdığı yerde tezahür edişlerini mümkün kılmasıdır. Ondandır ki konuşma, belirli bir ikna veya rasyonel iletişim kapasitesi nedeniyle değil, açığa vurucu niteliği nedeniyle önemlidir; konuşma, çoğul varlıkların tekilliğini açığa vurur ve dahası bu açığa vurucu kapasitesi olmadan eylem ve konuşma insani münasebetlerini yitirirler. Arendt'in kullandığı tekillik fikri, birisinin "ne" ve "kim" olduğu arasında yaptığı ayrımda özetlenir; ilki, bedenin fiziksel özellikleri de dâhil olmak üzere başkalarıyla paylaşılabilen ve tanımı bir "karakter" veya "tip" tasviri anlamındaki "nitelikler, hünerler, yetenekler ve eksiklikler" manasına gelir. Birinin "kim" olduğuna dair mefhumsa daha ziyade bir kişinin mutlak biricikliğine ya da Arendt'in "kişinin eylem ve konuşma akışında kendini ortaya koyan canlı özü" olarak adlandırdığı şeye işaret

eder (Arendt 1998, 181). Kim kavramının sorunu, bir bakıma açığa çıkmış olmasına rağmen yine de tasvire dirençli oluşudur; Arendt (1998, 181) şöyle yazar:

> Konuşan ile eyleyenin benzersiz kim'liklerinin beyanında, açık şekilde görünür olsa da, sarih bir biçimde sözel olarak ifadelendirmeye yönelik bütün çabaları bulandıran garip bir elle tutulmazlık vardır. Birilerinin *kim* olduğunu anlatmak istediğimizde sözcüklerimiz bizi ayartır ve *ne* olduğunu anlatmaya başlarız.

İlginçtir ki Arendt, nihayetinde birinin kim olduğunun ancak biyografik anlatıda ortaya çıkabileceği sonucuna varır, bu da tam olarak sadece ölümden sonra gerçekleştirilebilecek bir etkinliktir ve dolayısıyla mutlaka başkalarının o hikayeyi anlatmasını gerektirir (Cavarero 2000). Sonuç olarak eylem, en temel olarak ötekilerle ve onlar arasındaki ilişkilerle ya da Arendt'in tabiriyle "insanları birbirleriyle ilişkilendirecek ve bir araya getirecek, kelimenin tam anlamıyla *en-arada*[5]" (Arendt 1998, 182) olanla ilgilenir.

Gördüğümüz üzere Arendt'in eylem kavramı, sıkı bir şekilde bağlanmış bir ağ içinde bir dizi başka kavramı bütünleştirir ve bunlar arasındaki ilişkiler her zaman açık değildir. Bunu göz önünde bulundurarak, siyaset için hem gerek hem de yeter koşul olan konuşma, eylem, doğarlık ve biricikliğin çoğulluk içinde iç içe geçişini özetlemek adına Arendt'ten uzunca bir alıntı yapmak faydalı olacaktır. Şöyle yazar:

> Yeni [olan] her zaman, pratik, gündelik hedeflerin nokta-i nazarından kesinlik arzeden istatistik yasalara ve olasılıklara hayret verici bir tuhaflık olarak görünür; o nedenle, yeni, daima bir mucize kılığında ortaya çıkar. İnsanın eyleyebilir olması, ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması, sonsuz olasılıklardan birini gerçekleştirebilir olması demektir. Böyle bir şey her insanın biricik olmasından ötürü mümkündür, öyle ki her doğumla biricik biri dünyaya gelir. Bu biricik kişi için, kendisinden önce kimsenin var olmadığını [bile] söylemek mümkündür. Şayet başlangıç/başlamak olarak eylem, doğmak gerçeğine karşılık geliyorsa, bu insani doğarlık durumunun somutlanması demektir; o zaman konuşmak da farklılık olgusuna tekabül eder ve insanın çoğulluk durumunun, yani eşitler arasında farklı ve emsalsiz yaşamının fiilleşmesidir (Arendt 1998, 178).

[5] Ing. *inter-est*, en arada; ing. *interest* ise ilgi, çıkar manasındadır ç.n.

Bu nedenle, dayanıklı malların üretimine yönelik olmasa da -ki gerçekten de eylem, zaman zaman tüm faaliyetlerin en kısa ömürlüsü olabilir- yine de eylem, Arendt'e göre insanlar hakkında neyin ayırt edici olduğunu anlamanın anahtarıdır. Bunun nihai anlamı şudur: Politikanın öznesi "İnsan" değil, insanlardır, yani, türsel varlıkları yerine çoğul tekillikleri içindeki insanlar. Eylem aynı zamanda *Totalitarizmin Kaynakları* projesi ile *İnsanlık Durumu* arasında çok önemli bir bağlantıdır. Zira Arendt'e göre totalitarizmin nihai dehşeti, insan eylemi olasılığının yok edilmesi ve bununla birlikte kamusal alan içindeki çoğul tekilliklerin tezahürlerinin total olarak bastırılmasıdır. İnsan kendiliğindenliğinin ve biricikliğin tezahürünün bu ikili bastırılışı, esasen tam da *bios*'un koşullarını veya bilhassa biyolojik zorunluluğun ötesinde *insan* yaşamını silmiştir; kısacası totaliterlik, insanları İnsan'da kendi tür-varlığına indirgemiştir. Bu anlamda Arendt, totalitarizmde insan doğasının tehlikede olduğunu savunur.

Emek, iş ve eylem üçlüsü ile Arendt'in modernite hakkındaki eleştirel yaklaşımı temayüz eder. *İnsanlık Durumu*'nu güdüleyen tez, iki eğilimin Batı siyasal tarihine damgasını vurmasıdır; bunlardan ilki, eylemin değersizleştirilmesi, diğeriyse emeğin göreli olarak fazlaca değerli addedilmesidir. Arendt'e göre, antik Yunan *polis*'inde eylemin öncel olduğunun varsayılmasından bu yana, emek ve eylemin göreli değerleri fiilen tersine çevrilmiştir, öyle ki modernitede emeğin önceliği vardır. İlginçtir ki bu, Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda ayrıntılı olarak ele aldığı Marx eleştirisinin temelini oluşturur, zira Arendt, Marx'ın sermaye teorisinde emek ve *animal laborans*'a eleştirel olmayan bir şekilde fazlaca değer biçildiğini tespit eder. İkinci eğilim, nihayetinde otantik bir tezahür sahası olarak siyasal olanı gölgede bırakacak şekilde insan deneyiminin belirli bir kategorisi olarak toplumsalın yükselişidir. *İnsanlık Durumu*'nun ilk bölümünde Arendt, antik Yunanlılar'ın otantik siyasal tezahürü mümkün kılan kamusal ile özel alanlar arasında güçlü bir ayrımla hareket ettiklerini, fakat o zamandan beri ayrımın, daha önce özel alanla sınırlı olan ve türlerin yaşamının yeniden üretimiyle ilgili etkinliklerle ilişkilendirilen "toplumsal" kavramı tarafından geçersiz kılındığını öne sürer (bkz. Pitkin 1998). On sekizinci yüzyılda ekonominin (*oikonomia*, *oikos*'un [hanenin]

düzenlenişi) diğer alanlara doğru genişlemesi ile bağlantılı olarak bu, kamusal alanı tezahür sahasından ziyade maddi gereksinimlerin tatmin edildiği bir alana dönüştürür.

Bu eğilimler karşısında Arendt, kendiliğindenliğe ve biricikliğin tezahürüne, yani eylemin totaliter bir şekilde bastırılmasına karşı olumlu bir savunma olarak gördüğü şeyi, eyleme yeniden hak ettiği değeri vermemizi teşvik eder. Yine de tanımı gereği öngörülemez olduğundan ve nihai etkileri bilinmediğinden ötürü eyleme hak ettiği değerin verilmesi, eylemin kendisindeki tehlikelerin fark edilmesiyle sekteye uğrar. Yaşam koşullarının politik olana öncel olduğu tezinden ötürü Arendt'in, biyopolitikanın ilk çağdaş teorisyeni olduğu ileri sürülmüştür. Onu mezkûr biyopolitika tartışmalarının merkezine geri getirmeye yardımcı olsa da kendi başına bu ifade, eserinin arzuladığı, öngördüğü ve en azından bazı hususlarda günümüz tartışmalarına müdahalede bulunabilmek için ortaya koyduğu spesifik problem biçimleri aydınlatmak adına pek az şey söyler. Arendt'in esininin izini sürmeye başlamak adına, aşağıdaki bölümde onun eserleri ile Agamben, Foucault ve diğerlerinin eserleri arasındaki temas noktalarından bazılarına kısaca değineceğim.

Arendt ve Biyopolitika

Agamben'in biyopolitika kuramlaştırmasında Arendt'in etkisinin izleri açıktır ve zaten sözgelimi *Homo Sacer*'in girişinde Agamben bunu teslim eder. Bu etki, Agamben'in Arendt'e yazdığı ve yakın zamanda "On the Limits of Violence" ["Şiddetin Sınırları Üzerine"] (Agamben 2009) adlı makalesiyle birlikte yayınlanan erken bir mektupla da kanıtlanmıştır. Buna rağmen Arendt'in örneğin Foucault, Benjamin, Derrida, Heidegger ve Schmitt ile olan entelektüel ilişkisine gösterilen özenin aksine, Agamben'in Arendt'e olan borcunu çözümlemek adına dikkat çekici ölçüde az eleştirel çaba harcanmıştır. *Homo Sacer*'de de belirttiği üzere, Arendt biyopolitika kavramsallaştırılmasına çok az şey kattığı için Agamben'in onun projesini dikkate almaması bunun nedeni olarak görünebilir. Ancak bu, samimiyetsiz değilse bile yanıltıcıdır, zira Agamben'in biyopolitika

açıklamasının önemli veçheleri, özellikle de modern siyasette çıplak yaşamın tezahürü hakkındaki temel iddiası, halihazırda *Totalitarizmin Kaynakları*'nda ortaya koyulmuştur. Aslında Arendt'in görüşleri Agamben'i derinden biçimlendirmiştir ve kuramları ayrı ayrı ele alındığında bilhassa dikkat çekici birtakım geçişkenlikler tespit edilebilir. Örneğin Bölüm 5'te tartışacağımız üzere Agamben'in insan hakları eleştirisi, doğrudan Arendt'in *Kaynaklar*'ında geliştirdiği analizden doğar. Dahası ikisinin görüşlerinin nihai olarak örtüştüğü anlamına gelmese de Agamben'in kamplarla ilgili analizi, Arendt'in değerlendirmesine oldukça yakındır.

Agamben, *Homo Sacer*'deki Nazi kampları tartışmasında Arendt'in "her şey mümkün" şeklindeki totaliter prensibin kampları anlamanın merkezinde olduğuna dair kavrayışını işaret eder ve onun yukarıda ana hatlarıyla belirtilen içgörülerini yansıtan iki iddiada bulunur. Birincisi kamplar, normal hukuk düzeninin askıya alındığı ve hukuk dışı kapatmanın normlaştırıldığı bir istisna halinde ortaya çıkarlar ve ikincisi, kamp sakinleri "her türlü politik statüden yoksun bırakılırlar ve tamamen çıplak yaşama indirgenirler" (Agamben 1998, 171). Dahası *Auschwitz'ten Artakalanlar*'da Agamben, Arendt'in kampları "mümkün olana dair deney" olarak tasvirini genişleterek, kampların "Varlığın işlemcileri [*operators*]" üzerinde biyopolitik bir deney oluşturduklarını öne sürer. Bununla olasılık, olanaksızlık, olumsallık ve zorunluluk gibi kipsel kategorilerin "ontolojik işlemciler; yani, biyopolitik Varlık mücadelesinde kullanılan imha silahları" olduğunu ve öznelliğin kendisinin bu mücadelenin savaş alanı olduğunu kasteder (Agamben 1999, 146-147). Agamben, olasılığın ("ola-bilmek") ve olumsallığın ("olmaya-bilmek"), "mümkün olan şeyin varoluşa geçtiği noktayı" gösteren "özneleştirme işlemcileri" olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Bunların karşısında, her ikisi de olumsuzlamayı gerektiren "öznesizleştirme işlemcileri", yani olanaksızlık ve zorunluluk vardır: Olanaklılığın olumsuzlanması (olabilmenin olmaması) olarak olanaksızlık ve olumsallığın olumsuzlanması (olmaya-bilmenin olmaması) olarak zorunluluk. Varlık adına yürütülen biyopolitik savaş araçları olarak bu işlemciler, öznellikteki olasılık ve olanaksızlığı yalıtır ve böler; daha spesifik olarak, "yaşayan varlık ve konuşan

varlık"ı "böler ve ayırırlar." Bu perspektiften toplama kamplarının yıkıcı yeniliği, "olanaksızın gerçeğe zorlandığı" ve olumsallığın radikal bir şekilde olumsuzlandığı alanı temsil etmeleridir (Agamben 1999, 148). Özetlemek gerekirse Auschwitz gibi Nazi kampları, olmama olasılığının olumsuzlanması yoluyla olanaksızı olanaklı kılan biyopolitik bir deneydir.

Bunun da ortaya koyduğu üzere Agamben'in kamplara ilişkin yorumu politik açıklama yerine metafizik bir açıklamaya dayanır (yine de onun metafizik ile politik arasındaki karşılıklı ilişkiye dair görüşü akılda tutulmalıdır). Agamben ile Arendt'in yollarının sık sık ayrışması, işte bu eğilim ve bunun hızlandırdığı genellemeden kaynaklanır. Sözgelimi Agamben kampların "modernin nomosu"nu oluşturduğunu ve Boer Savaşı'nın esir kampları, Guantanamo Körfezi ve hatta havaalanı gözaltı bölgeleri gibi sayısız topolojik alanda işleyen benzer bir yasal belirsizlik ve istisna mantığı gördüğünü de iddia eder. Bununla keskin bir karşıtlık içinde olan Arendt, bu türden genelleyici bir kestirimi, kampların totaliter bir aygıt olarak özgüllüğünü[n kavranabilmesini] önlediği gerekçesiyle açıktan reddeder. Yani tüzel kişiliğin yok edilmesi Agamben'e göre başlıbaşına total tahakkümken, Arendt'e göre total tahakküm için önkoşuldur. O halde, bundan da anlaşılacağı üzere Agamben, felsefi olarak Arendt'i radikalleştirmenin yollarını döşemiştir; zira Arendt modern siyaset konusundaki endişelerine rağmen, politikaya ve hukuk-hak gibi devlet yapılarının vaadine olan inancını korumuştur. Agamben böyle bir inanca sahip değildir. Dahası Arendt Aristoteles'in politik olanın oluşumunda konuşmanın merkeziliği hakkındaki varsayımlarına sadık kalırken, Agamben daha ziyade insanlık, iyi yaşam ve dile "sahip olma" arasında kurulan bağı bozmaya çalışır. Modern devletin ve Batı'nın felsefe ve siyaset geleneklerinin daha genel ve daha güçlü bir eleştirisini üretse de Agamben'in analizinde yitirilenin ne olduğunu sormak da kıymetli olabilir. Agamben'in felsefi çıkarımları, muhtemelen, ampirik özgüllük ve analitik nüans pahasınadır.

Bu, özellikle ırkçılık ve öjeninin oluşumu ve seferber edilmesinde ideolojilerin ya da *dispozitif*'lerin, Agamben'in sunduğundan daha

ayrıntılı ve nüanslı bir kavranışına duyulan gereksinimi vurgulamaktadır. *Kaynaklar*'ın başlangıcında Arendt, Holokost'un açıklanışının, bilhassa da Yahudilerin yok edilmek üzere hedef alınmasının tarihsel bir kaçınılmazlık ya da tümüyle olumsallık meselesi haline getirilmemesi gerektiğinde ısrar eder. Tarihsel detaylardan soyutlamak suretiyle Agamben bu iki analitik günahı da işlemeyi başarır. Ona göre kamplar Batı politik geleneğine içkin bir mantığın kaçınılmaz bir doğal neticesi olarak ortaya çıkmıştır ve bununla beraber Agamben neden bilhassa Yahudilerin zulme uğradığına dair herhangi bir açıklama yapamamaktadır. Kamp sisteminde Naziler tarafından sistematik olarak öldürülen ve zulüm görenlerin sadece Yahudiler olmadığını akılda tutmak elbette önemlidir. Nazizm, sözgelimi engelli veya akıl hastası olarak kabul edilen kişileri de hedef almıştır. Fakat öjenik ideolojiler ötekilerin katledilişi için belirli bir gerekçe sağlarken (ki bu, yapılanların zerrece doğru veya savunulabilir olduğu anlamına gelmez), aynı şey Avrupa Yahudilerinin yok edilmeye çalışılması için geçerli değildir. Bunun için ırkçılığın ve daha spesifik olarak anti-Semitizm'in açıklanması gereklidir. Fakat Agamben böyle bir açıklama sunmaz ve onun biyopolitika anlayışı da buna pek olanak tanımaz. Nitekim Agamben'in Darwinci evrimciliğe ve onun sosyobiyoloji ve öjeniye teşmil edilmesine atıfta bulunmayışı, Nazilere göre akıl hastalarının veya sakatların da neden kabul edilebilir yaşam sınırlarının dışına çıktığını anlamayı zorlaştırır. Kısacası Agamben için (1998, 115), "gerçekte hepimiz *homines sacri*'yiz"dir; yine de, bu fiili terk ve dışlamanın, neden bazı durumlarda ve bazı kesimlerde gerçekleşip diğerlerinde gerçekleşmediği açık değildir.

O halde Arendt'in eserlerinin ortaya koyduğu totalitarizm açıklaması hakkında sonuç ne olursa olsun, onu tarihsel olarak mümkün hale getiren bir araya gelmiş unsurların izini sürmek için benimsediği metodolojinin bu türden ayrıntılı analizlere *olanak sunması* söz konusu olmaya devam etmektedir. Bu, Arendt'in kendi ırkçı-düşünce ve ırkçılık açıklamalarının sorunsuz olduğu anlamına gelmez. Doğrusu birçok yorumcu, özellikle *Kaynaklar*'da Arendt'in Afrika emperyalizminde ırkçı düşüncenin ortaya çıkışına yönelik tutumunun yanı sıra Siyah Amerikan köleliğine ve sivil haklar hareketine yönelik tutumu

hususunda da açıkça görülebileceği üzere, kendisinin de ırkla ilgili kör noktalara sahip olduğuna dikkat çekmiştir (örneğin Gines 2007; Gines 2014). Dahası *Kaynaklar*'daki ırkçılık, emperyalizm ve totaliterlik hakkındaki açıklaması, ırk fikri pahasına yayılma fikrini aşırı vurgulamak ve ırk kavramının yanıltıcı bir tarihini sunmak (Bernasconi 2007), emperyalizm ile totaliterlik arasındaki ilişkiyi yanlış anlamak (Benhabib 2000, 75–6; Mantena 2010) ve diğer suçlamaların yanı sıra Sosyal Darwinizm ve öjeninin tarihsel gücünü hafife almakla (Barta 2007; Bernasconi 2007, 52) eleştirilmiştir. Bununla birlikte, biyopolitikayı analize tabi tutma perspektifinden bakıldığında önemli olan, ırkçılığın on dokuzuncu yüzyılda ve özellikle sömürgecilik bağlamında politik bir araç, yani bir yönetim aygıtı veya tekniği haline geldiğine dair temel önermedir.

Bu noktada onun düşüncesi, Foucault'daki ırkçılığın biyoiktidarın merkezi bir politik tekniğini teşkil ettiğine ilişkin benzer iddiasıyla yakınlaşır. *Toplumu Savunulmak Gerekir*'de Foucault, ırklar savaşı fikrinin tarihini ve ırkçılığın politik bir teknik veya aygıt olarak ortaya çıkışının izini sürmeyi önerir. Avrupa ırkçılığının -özellikle ırk saflığı ile ilgili bir endişeye dönüşmesi yoluyla- ırklar savaşı ve sınıf savaşına dair devrimci söylemlerden neşet ettiğini savunur. Foucault, saflıkla ilgili bu kaygının bilhassa devlet ırkçılığının ortaya çıkmasına neden olduğunu öne sürer, zira "egemenlik, ırk savaşı söylemini, özel stratejisi içerisinde kavrar, yeniden düşünür, yeniden kullanır. Egemenlik böylece onu ırkın korunması zorunluluğuna dönüştürür" (Foucault 2003, 81). Foucault, yirminci yüzyılda, ırkın politik seferber edilişinde iki değişikliğe tanık olunduğunu iddia eder: İlk olarak, ırk mücadelesine daha önceki vurgunun unsurlarını anımsatan bir "ideolojik-mitsel manzara" içinde ırksal saflığın koruyucusu olarak devlet tematiğini ele alan Nazi dönüşümü ve ikincisi, ırk mücadelesinin unsurlarını "düzenli bir toplumun hijyenini sağlayan bir polis yönetimi" ile eklemleyen "Sovyet tarzı" dönüşüm (Foucault 2003, 83). Seminerinin son dersinde Foucault, yaşatmayı amaçlayan bir iktidar içerisinde, ölümün harekete geçirebileceği bir mekanizma olduğu ölçüde ırkçılığı biyoiktidarla ilişkilendirir; şöyle yazar: "öldürme hakkını kullanmanın önkoşulu" olduğu sürece "ırkçılık tek başına Devletin

öldürücü işlevini haklı çıkarabilir" (Foucault 2003, 256). İlginçtir ki Foucault ırkçılığı sömürgecilikle de ilişkilendirmeyi sürdürür ve "ırkçılık ilkin sömürgeleştirmeyle, ya da başka bir deyişle sömürgeci soykırımla serpilecektir. İnsanları öldürmek, insan topluluklarını öldürmek, uygarlıkları öldürmek gerekeceği zaman, eğer biyoiktidar biçimiyle işliyorsa her şey, bu nasıl yapolacaktır? Evrimciliğin izleklerinden geçen bir ırkçılık yoluyla yapılacaktır" (Foucault 2003, 257) diye belirtir. Bu nedenle, Arendt ve Foucault'nun ırkçılığın politik bir teknik olarak ortaya çıkışına dair içgörüleri tümüyle örtüşmese de, ırkçılığı sadece ideoloji olarak değil, politik bir teknik olarak görme hususunda uzlaşırlar. Bu, çalışmalarında ilgili temaları daha ayrıntılı bir şekilde soruşturmanın ve biyopolitika üzerine düşünmek adına ikisi arasındaki geçişliliğin etkilerini göz önünde bulundurmanın faydalı olacağını düşündürmektedir.

Son olarak, özellikle olumlu ya da olumlayıcı bir biyopolitika geliştirme maksadıyla biyopolitika çalışmalarındaki yakın tarihli müdahalelerin Arendt'in doğarlık kavramını nasıl ele aldığına kısaca değinmeye değer. Bu tür bir müdahale, Arendt tarafından önerilen doğarlık kavramının özgürlük adına biyolojik bir temele olanak sağladığını savunan Miguel Vatter'den gelmiştir. Vatter, olumlayıcı bir biyopolitikanın olanaklı olabilmesi için biyolojik yaşamdaki duraklamaya ilişkin bir açıklamanın sunulması gerektiği şeklindeki temel iddiasından başlayarak, bu sonuca bir dizi ustaca yorumlayıcı adımla ulaşır. *Bios* ile *zoē* arasındaki ayrımı pekiştiren yaygın doğarlık okumasını reddeder: "doğarlık *bios politikos*'a indirgenemez ve özünde müşterek dünyaya önceldir doğarlık kavramını *zoē* düzeyine geri getirmeliyiz, öyle ki doğarlık her zaman zaten 'politik' olan *bios*'un değil, *zoē*'nin politikleşmesini gerektirir (Vatter 2006, 152). Buradan hareketle Vatter, aynı anda (tıpkı doğal süreçler gibi) otomatik ve kararlaştırılmamış (yani doğallık karşıtı) olan doğarlığın Arendt'in özgürlük için belirlediği kriterleri karşılayan tek kavram olarak yorumlanması gerektiğini savunur. Dolayısıyla özgürlük, tam da *zoē* karşısındaki doğarlığın statüsü olan "kesintinin otomatizmi"dir (Vatter 2006, 153).

Vatter'in yorumu ne kadar aydınlatıcı olsa da özgürlük ile biyolojik yaşam arasında kurduğu bağlantı konusunda ikna edici değildir. Vatter'in müdahalesindeki sorunu kavramak için Arendt'in doğarlık kavramındaki dikkate değer muğlaklığın gösterilmesi gereklidir. Zira doğarlık nosyonu "doğum gerçeğinden" türese de, Arendt'in siyasetin merkezi olarak düşündüğü şeyin biyolojik doğum olmadığı açıktır; Arendt daha ziyade, konuşma ve eylem sayesinde bireyin kamusal alana "eklenmesini" de kapsayacak şekilde doğumun aynı zamanda "ikinci doğum" olduğu ontik gerçeğine göndermede bulunur. Adriana Cavarero'nun (2014, 14) belirttiği üzere "iki kez doğarız: İlkinde yenidoğan olarak; ikincisinde biricik varlıklar ve yeni başlayanlar şeklinde siyaset sahnesindeki 'aktörler' olarak ve sonra tekrar ve tekrar." Bu ikinci ve yinelenen doğum, başlangıçlara yapılan vurgunun yanı sıra biricikliğin konuşma ve eylemdeki tezahürü vasıtasıyla siyaset ve kamusal alanla daha yakından ilişkilidir. Yine de Arendt, emek ve yaşamın yeniden üretimi ile sıkı sıkıya bağlantılı olan ve dolayısıyla özel alanla sınırlı olan biyolojik doğumu tümüyle yadsımaz.

Bu, Arendt'in eserine emek ile eylem arasında bir belirsizlik, aksi halde ayırt etmekte güçlük çektiği kategoriler katıyor gibi görünmektedir. Dahası, bu biyolojik kalıntının Arendt'in kuramlaştırmasında gerçekte ne işe yaradığı ve Vatter'in önerdiği kadar olumlu mu, yoksa daha ziyade tümüyle ortadan kaldırılamayan ama aynı zamanda kendi kavramsal çerçevesinde massedemediği sorunlu bir eğilim mi olduğu hakkında bir soru ortaya çıkar. İki nokta, doğumun biyolojik boyutunun Vatter'in düşündüğünden daha da sorunlu olduğunu gösterir. Birincisi, konuşmanın politik alandaki rolünü ve doğarlıkla olan ilişkisini hesaba katmamasından ötürü Vatter, özgürlük ile biyoloji arasındaki bağlantıyı abartıyor gibidir. Aslında, Arendt için eylemden ve dolayısıyla özgürlükten neredeyse ayrılamaz olsalar da, Vatter konuşma ve ilişkili biriciklik ve anlatı hususlarından pek bahsetmez. Gördüğümüz üzere insanın biricikliğini yani çoğulluğun tezahürünü mümkün kılan, bilhassa konuşmanın açığa vurucu kapasitesidir. Bu açığa vurucu işlevin, Vatter'in öne sürdüğü biyolojik temelli özgürlük kavramıyla nasıl bir ilişkisi olacağı açık değildir. İkincisi, Adriana Cavarero'nun (2014) yakın zamanda yeniden altını çizdiği üzere, her ne kadar biyolojik

doğum sahnesinden silinemez olsa da Arendt'in doğum anlayışında garip biçimde anne yoktur; doğanların hepsi bir anneden doğar ama yine de Arendt'te, eylemin koşulu olarak anlaşılan doğarlık için durum asla böyle değildir. Arendt, daha ziyade sürekli olarak ilahi yaratılıştan söz eder. Benzer şekilde, Vatter'in anlatımında anne ve anneyle ilgili sorgulama bulunmaz; Cavarero'nun sözleriyle doğanlar hiçlikten doğarlar. Annenin bu yokluğu, yine doğarlıkla biyolojik doğum arasındaki bağlantının Vatter'in düşündüğünden daha zayıf olduğunu göstermektedir. Bu doğarlık ve doğum sorununa Bölüm 6'da döneceğim.

Sonuç

Bu bölümde, emperyalist yayılmanın unsurlarına, ulus-devlet sisteminin yıkılışına ve politik bir teknik olarak ırkçılığın gelişimine odaklanarak Arendt'in totalitarizmin yirminci yüzyılda politik bir oluşum olarak ortaya çıkışına ilişkin analizini ana hatlarıyla gösterdim. Ayrıca Arendt'in İkinci Dünya Savaşı'ndaki Nazi toplama kamplarının politik önemine ilişkin izahını göz önünde bulundurdum. Buradan hareketle, totaliterliğin bu şekilde analiz edilişinin *İnsanlık Durumu*'nda eylemi yeniden değerlendirebilmek adına çok önemli bir zemin sağladığını savundum; zira eylem, Arendt'in Nazi toplama kamplarında gerçekleştiğini ileri sürdüğü insan yaşamının salt biyolojiye indirgenişine karşı bir savunma işlevi görmektedir. Arendt'in siyaset teorisine yaptığı büyük katkıların bu analizinden, çalışmalarının çağdaş biyopolitika düşünüşüne sunacak çok şeyi olduğu açık olmalıdır; gerçekten de Arendt'in çalışmalarının Agamben'in düşüncesinde derin bir etkisi vardır. Agamben toplama kamplarına ilişkin analizinin ve insan hakları eleştirisinin çoğunu Arendt'ten temellük eder. Bu nedenle Arendt'in eserleri, ilerleyen bölümlerde döneceğimiz bir dizi endişe ve soruyu gündeme getirmektedir. Şimdiye dek özellikle devlet egemenliği ve haklar, ırkçılık ve üremeyle ilgili sorgulamalara değinildi, lakin bunlara ileride daha ayrıntılı tartışmak adına yeniden döneceğim. Bir sonraki bölümde, Agamben'le karşıtlık içinde olan ancak yine de Arendt'ten de ilham alan, totaliterliğin thanatopolitik şiddetinin üstesinden gelen olumlayıcı bir biyopolitika geliştirmeye çalışan Roberto Esposito'nun çalışmalarına dönüyorum,

Referanslar

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Çev. Heller- Roazen, D. Stanford, Stanford University Press.

Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Çev. Heller Roazen, D. New York, Zone Books.

Agamben, G. (2009). "On the Limits of Violence" Çev. Fabbri, L. and Fay, E. *diacritics* 39(4): 103–11.

Arendt, H. (1953). "The Origins of Totalitarianism – a Reply". *The Review of Politics* 15(1): 76–84.

Arendt, H. (1968a). *Anti-Semitism: Part One of The Origins of Totalitarianism*. San Diego, Harcourt Brace and Company.

Arendt, H. (1968b). *Imperialism: Part Two of The Origins of Totalitarianism*. San Diego, Harcourt Brace and Company.

Arendt, H. (1968c). *Totalitarianism: Part Three of The Origins of Totalitarianism*. San Diego, Harcourt, Inc.

Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press.

Barta, T. (2007). "On Pain of Extinction: Laws of Nature and History in Darwin, Marx,

and Arendt" *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race and Genocide*. Ed. King, R. H. and Stone, D. New York, Berghahn Books: 87–104.

Benhabib, S. (2000). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham, Rowman and Littlefield.

Bernasconi, R. (2007). "When the Real Crime Began: Hannah Arendt's The Origins of Totalitarianism and the Dignity of the Western Philosophical Tradition" *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race and Genocide*. Ed. King, R. H. and Stone, D. New York, Berghahn Books: 54–67.

Blencowe, C. (2010). "Foucault's and Arendt's 'insider view' of biopolitics: a critique of Agamben". *History of the Human Sciences*, 23(5): 113-130.

Braun, K. 2007. "Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault" *Time and Society*. 16(1):5-23

Canovan, M. (1994). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.

Cavarero, A. (2000). *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. Çev. Kottman, P. A. London and New York, Random House.

Cavarero, A. (2014). "'A Child Has Been Born Unto Us': Arendt on Birth" Çev. Guislandi, S. and Bruhns, C. *philoSOPHIA: A Journal of Continental Feminism* 4(1): 12–30.

Conrad, J. (2006). *Heart of Darkness*. Ed. Armstrong, P. B. New York, W.W. Norton and Company.

Foucault, M. (1984) "Politics and Ethics: An interview" *The Foucault Reader*. Ed. Rabinow, P. London and New York: Penguin: 373–380.

Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France*, 1975–6. Ed. Bertani, M. and Fontana, A. Trans. Macey, D. London, Palgrave Macmillan.

Gines, K. T. (2007). "Race Thinking and Racism in Hannah Arendt's The Origins of Totalitarianism" *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race and Genocide*. Ed. King, R. H. and Stone, D. New York, Berghahn Books: 38–53.

Gines, K. T. (2014). *Hannah Arendt and the Negro Question*. Bloomington, Indiana University Press.

Kristeva, J. (2001a). *Hannah Arendt*. Trans. Guberman, R. New York, Columbia University Press.

Kristeva, J. (2001b). *Hannah Arendt: Life Is a Narrative*. Çev. Collins, F. Toronto, University of Toronto Press.

Lemke, T. (2011). *Biopolitics: An Advanced Introduction*. Çev. Trump, E. F. New York, New York University Press.

Mantena, K. (2010). "Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism" *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*. Ed. Benhabib, S. Cambrige, Cambridge University Press: 83–112.

Moses, D. (2011). "Hannah Arendt, Imperialisms and the Holocaust". *German Colonialism: Race, the Holocaust and Postwar Germany*. Eds. Langbehn, V. and Salama, M. New York, Columbia University Press: 72–92.

Pitkin, H. F. (1998). *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago, University of Chicago Press.

Prozorov, S. (2016). *The Biopolitics of Stalinism: Ideology and Life in Soviet Socialism*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

Vatter, M. (2006). "Natality and Biopolitics in Hannah Arendt" *Revista de Ciencia Política* 26(2): 137–59.

Young-Ah Gottleib, S. (2003). *Regions of Sorrow: Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W.H. Auden*. Stanford, Standford University Press.

4.

Olumlayıcı Biyopolitika: Negri ve Esposito

Önceki bölümlerden de anlaşılacağı üzere biyopolitika, çoğunlukla eleştirilmesi ve direnilmesi veya şu ya da bu şekilde üstesinden gelinmesi gereken sorunlu bir politik formasyon olarak görülmüştür. Bu, en belirgin şekilde biyopolitikanın merkezi olarak çıplak yaşam üretimini içerdiğini belirten ve onu daha doğru bir ifadeyle thanatopolitika ya da ölüm politikası olarak kavrayan Agamben'in çalışmalarında bulunmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında iyi yaşamak adına yegâne umut, yaşamın biyopolitik zapt edilişinde pay sahibi olmayan yeni bir politik oluşumun geliştirilmesidir. Biyopolitika hakkında baskın düşünce tarzı böyle olsa da, son yıllarda olumlayıcı bir biyopolitika geliştirmeye çalışan farklı bir yaklaşım da ortaya çıkmıştır. Olumlayıcı biyopolitika görüşüne sahip iki etkili model bulunmaktadır. İlki, Antonio Negri ve Michael Hardt tarafından, biyopolitik üretim ve İmparatorluğun boğucu hegemonyasını çokluğun devrimci önemiyle karşı karşıya koydukları *İmparatorluk* (2000) ve *Çokluk* (2004) gibi eserlerde geliştirilmiştir. Olumlayıcı biyopolitikanın ikinci biçimi, modern biyoiktidar oluşumunun ölümcül olmasına rağmen, içerisinde onu daha olumlu ve yaşamı olumlayıcı bir duruma dönüştüren kaynakların da bulunabileceğini savunur. Böylesi bir yaklaşım, en ileri düzeyde İtalyan siyaset teorisyeni Roberto Esposito'nun çalışmalarında, özellikle de *Immunitas* (2011) ve *Bios* (2008) eserlerinde geliştirilmiştir.

Bölüm boyunca, olumlayıcı bir biyopolitika ve sunabileceği yaşam olanakları hakkında bu farklı düşünme biçimlerinin ana hatlarını sunuyorum. Olumlayıcı biyopolitikanın en keskin formülasyonunu Agamben'in thanatopolitik yaklaşımıyla en kolayca tezat oluşturabilen şekilde o ortaya koydukları için Hardt ve Negri'nin müdahaleleriyle başlıyorum. Biyopolitikanın önceki formülasyonlarında onu ezici çoğunlukla olumsuz olarak görme eğilimini düzeltmesine ve böylelikle Foucault'nun biyoiktidarın ölüme izin verdiği ölçüde yaşamı beslediği gözlemini temelden bertaraf etmesine rağmen, bu çalışmanın kendisinin de benzer bir eleştiriye tabi olduğunu iddia edeceğim. Yani, Agamben'in biyopolitikaya yaklaşımı, biyopolitika ile yaşam-biçimi arasındaki bir karşıtlık tarafından yapılandırılır; benzer şekilde Hardt ve Negri'nin yaklaşımı, İmparatorluk ile çokluğun yaratıcı gücü arasındaki bir karşıtlık tarafından yapılandırılır. O halde, aralarındaki açık farklılıklara rağmen bu teorisyenler yine de modern iktidar rejimlerinin karşı konulamaz bir biçimde olumsuz olduğu ve (az ya da çok mesiyanik) bir şekilde üstesinden gelinmesi gerektiği sezgisini paylaşırlar.

Bu açıdan bakıldığında Esposito'nun çalışmaları, biyopolitikanın hem olumsuz hem de olumlu veçheleriyle ele almaya çabaladığı için ilginç bir alternatif sunmaktadır. Bilhassa modern biyopolitikanın temel özelliği olarak gördüğü bağışıklayıcı paradigmaya ilişkin açıklamasında, biyopolitikada bağışıklamanın olumsuz ve olumlu değerlerinin paradoksal entegrasyonunu aydınlatır. Nitekim bağışıklayıcı paradigmanın işleyişinde olumsuzluk ile olumluluk arasında karşılıklı olarak pekiştirici veya kurucu bir ilişki vardır. Esposito'nun *Immunitas* ve *Bios* ve bir dereceye kadar *Communitas* (2010) eserleri boyunca geliştirdiği açıklama bu iki kutbu ele almaya hasredilmiştir, öyle ki biyopolitikanın üstesinden gelmek için gerekli olan öğeler bizatihi biyopolitikanın içerisinde bulunmaktadır. Bölümün ikinci kısmında Esposito'nun bilhassa biyopolitikanın merkezi olarak yorumladığı bağışıklama paradigmanın özetini sunuyorum. Esposito, en azından bir dereceye kadar tarihsel gerçekliğe duyarlı olmakla birlikte, aslen siyaset felsefesi sınırları içerisinde olan bir açıklama sunar. Hardt ve Negri'nin tartışmasında olduğu gibi, benim asıl ilgi

alanım, Esposito'nun bağışıklık *dispozitif*'lerini karşıtlarına dönüşecekleri noktaya, topluluk oluşa dek itme ihtiyacı olarak nitelendirdiği modern biyopolitik açmazın ötesine geçmeyi formüle edişi olacaktır. Bu bölümün her iki kısmında da Hardt, Negri ve Esposito'nun içkinlik felsefesine yönelişiyle de ilgileneceğim; ki bu Agamben'in yaşam-biçimi formülasyonunda da belirgindir.

Çokluğun Kudreti

Antonio Negri'nin Michael Hardt ile birlikte biyopolitika tartışmalarına sunduğu katkı, İlk olarak *İmparatorluk* ve *Çokluk* kitaplarında sahneye çıkar. İmparatorluk 2000 yılında yayımlandığında, uluslararası entelektüel Sol ve bilhassa Sol aktivist çevrelerde son derece popüler hale gelir. Bu, kısmen Negri'nin İtalya'daki militan aktivizmde önde gelen bir figür olarak kendi konumundan ama aynı zamanda hukuk felsefesi ve devlet üzerine daha soyut düşüncelerle meşgul bir filozof olmasından kaynaklanmaktadır. Negri'nin entelektüel katkılarıyla ilgili kitap uzunluğundaki çok az sayıdaki çalışmalardan birinde, Timothy S. Murphy'nin (2012) eserinde ana hatlarıyla belirtildiği üzere Negri, Padova Üniversitesi'nde çalışırken 1950'lerden itibaren İtalya'daki İşçici ve Otonomist politik faaliyetlere yoğun bir şekilde angajedir. Negri'nin politik aktivizmi, 1978'de eski İtalya Başbakanı Aldo Moro'nun suikastına karışmakla suçlanmasıyla neticelenir. 2003'teki şartlı tahliyesine kadarki 25 yılı ya İtalya'da hapishanede ya da Fransa'da sürgünde geçirir. Şüphesiz bu radikal politik miras, İmparatorluk'un başlangıçtaki popülerliğine katkıda bulunmuştur.

Ancak sonraki yıllarda Hardt ve Negri'nin biyopolitika tartışmalarına katkılarına yönelik akademik ilgi giderek azalır; şimdilerde bu tartışmalara ilişkin analizler nispeten sınırlıdır. Bu kısmen, İmparatorluk gibi metinlerinde Foucault'nun biyopolitika anlayışından yararlandıkları halde, tastamam bir biyoiktidar teorisi önermemelerinden kaynaklanmaktadır. Gelgelelim çalışmaları, biyopolitika hakkında Marx ve Spinoza'nın siyaset teorisine ve felsefesine derinden borçlu olan ve biyoiktidar içindeki devrimci potansiyeli vurgulayan farklı

bir düşünme biçimini teşvik etmesi açısından önemlidir. Bu sebeple, bilhassa olumlayıcı bir biyopolitikanın formülasyonunda önemli bir moment oluşturduğu ölçüde *İmparatorluk*'a dair genel bir bakış sunacağım. Bölümün ilk kısmında çok fazla ayrıntıya girmeden, analizlerinin genel mantığını açıklığa kavuşturmak amacıyla Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'ta öne sürdükleri temel iddiaların ana hatlarını göstereceğim. Doğrusu *İmparatorluk*'un, Negri'nin *Descartes* (Negri 2007), *Hegel* (Negri 2011) ve *Spinoza* (Negri 1991) üzerine kaleme aldığı önceki kitaplarında uzun uzadıya geliştirdiği argümanları ve Hardt (1994) ile birlikte kaleme aldığı eseri sentezlediği belirtilmelidir. Negri'nin söylediği gibi, "İmparatorluk, melezleşme ve metamorfozun bir ürünüdür: Geçmiş araştırmalarımızın ve yaşam deneyimlerimizin tüm farklı parçalarını melezleştirdik ve bu melezleşme bir metamorfoz, bir canavar üretti" (Casarino ve Negri 2008, 70). Anlaşılacağı üzere kitapta öne sürdükleri argümanların felsefi ayrıntılarının pek çoğu aslında başka metinlerde yer almaktadır fakat onları bu kısa tartışmamıza dâhil etmek mümkün olmayacak.

İmparatorluk'un temel tezi, detaylandırılması kabaca kitabın dört bölümüyle örtüşen dört geniş iddiaya dayanır. Bunlardan ilki postmodernlikte yeni bir emperyalizm paradigmasının ortaya çıkışıdır. Bu emperyalizm biçimi, daha önceki sömürgeci emperyal projelerin bir tekrarı değil, ulus-devleti aşan ve onun egemenliğine el koyan küresel bir imparatorluktur. İkincisi, küreselleşme koşullarında ulus-devlet egemenliğinin gerilemesi genel olarak egemenliğin gerilemekte olduğu anlamına gelmez; aksine egemenlik, "tek bir hükmetme mantığı" altında yeni bir ulusal ve ulus-üstü biçim alır. Bu yeni emperyal egemenlik, sabit bölgesel sınırlara veya belirli bir güç merkezine (sözgelimi ABD'ye) dayanmaz; daha ziyade "giderek bütün yerküreyi kendi açık ve genişleyen hudutları içine katan *merkezsiz* ve *yersizyurtsuzlaştırılmış* bir yönetim aygıtıdır" (Hardt ve Negri 2000, xii). Üçüncüsü, küresel yönetimdeki bu tarihsel değişim ve buna bağlı olarak bir dünya pazarının gerçeklik kazanması, kapitalist üretim tarzı içerisinde *biyopolitik* üretime, "yani ekonomik, politik ve kültürel alanların giderek örtüştüğü ve birbirini sardığı, bizatihi toplumsal yaşamın üretimine" (Hardt ve Negri 2000, xiii) geçişi de işaret eder. Ve dördüncüsü, yeni

İmparatorluğun[1] ulus-üstü, gerçekten küresel bir düzeye erişmesi, onu eleştiri ve direnişin ötesine taşımaz; Hardt ve Negri, daha ziyade küresel akış ve mübadele süreçlerinin zorunlu olarak direniş ve dönüşüm için yeni fırsatlar sunduğunu öne sürerler: "İmparatorluğu ayakta tutan çokluğun yaratıcı güçleri, aynı zamanda otonom olarak bir karşı-İmparatorluk kurma kapasitesine sahiptir. Çokluk, bizi bir İmparatorluğun içinden geçirip ötesine taşıyacak olan yeni demokratik biçimler ve yeni bir kurucu güç keşfetmek zorundadır" (Hardt ve Negri 2000, xv). Aşağıdaki paragraflarda, bu iddiaların her birini sırayla ele alacağım.

O halde ilk görev, Hardt ve Negri'nin kitabın ilk bölümünde çeşitli açılardan ele alarak net bir şekilde ortaya koydukları İmparatorluk kavramını daha iyi anlamaktır. Hukuki niteliği açısından İmparatorluğun, Hans Kelsen, John Rawls ve Niklas Luhman'ın sistem teorisindeki kavramların bir kombinasyonu olarak tasarlanabileceğini öne sürerler. Kısacası İmparatorluk, özellikle kalıcı bir olağanüstü duruma yanıt olarak anlaşılan müdahaleler için meşrulaştırıcı araçlar olarak evrensel adalet değerlerine referansla desteklenen küresel bir hukuk düzenidir. Bunun içinde, *bir polislik hakkı* olarak anlaşılan, "istisnai durumlara hükmetme amaçlı tüzel güç ve polis kuvveti kullanma kapasitesi"nden (Hardt ve Negri 2000, 17) oluşan bir hak kavramı, İmparatorluğun temel bir koordinatı olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, hükmetmenin fiili maddi oluşumu perspektifinden istisna halinin ve polislik hakkının bu birleşimi, küresel bir totalitarizm biçimine yol açmaz; hatta Hardt ve Negri bu kavramı reddederler. Daha ziyade "hak kavramı etkisini kaybetmediğini ve (özellikle istisna durumu ve polis teknikleri yoluyla) genel uygulama haline geldiğini" öne sürerler (Hardt ve Negri 2000, 26). Hardt ve Negri için (Hardt ve Negri 2000, 26) bu, en iyi şekilde toplumsal yaşamın biyopolitik üretimi çerçevesinde anlaşılabilecek olan "iktidar ve öznellikler arasındaki dolayımsız ilişkiyi" açığa vurmaktadır.

Ancak biyopolitik üretim mefhumunu detaylandırmadan önce, İmparatorluk ile ilgili olduğu için egemenlik sorununu daha da

[1] Hardt ve Negri kavramlarını daha önceki emperyal projelerden ayırmak adına "İmparatorluğu" kitap boyunca ilk harfi büyük şekilde yazarlar.

netleştirmek gerekir. *İmparatorluk*'un ikinci bölümünde Hardt ve Negri, "yaratıcı güçler"in ve otoritenin aşkın alemden içkin aleme -yani Tanrı'dan insanlığa- geçişine tanık olunan erken Avrupa modernitesinin devrimci koşullarından (on üçüncü yüzyıldan itibaren) ortaya çıkışından başlayarak, egemenlik kavramının kısa bir tarihini sunarlar. Doğmakta olan modernitede -ki Hardt ve Negri'ye göre modernitenin kendisi bir kriz biçimi olarak tanımlanır- Descartes, Kant ve Hegel gibi filozoflar da dâhil olmak üzere karşı-devrimci kuvvetler, modern metafiziğin kalbinde aşkıncılığı yeniden tesis ederken Hobbes ve Rousseau da aynısını politik egemenlik kavramı için yapar. Daha da önemlisi bu egemen otorite biçimi, kapitalizmin gelişimi ve onun özsel içeriği olarak görünen "piyasanın toplumsal yeniden üretimin değerlerinin temeli olarak olumlanması"yla (Hardt ve Negri 2000, 85) sürdürülür. Savladıkları üzere Adam Smith'in değer teorisi "modern egemen devlet kavramının ruhu ve tözüdür", öyle ki "[m]odern Avrupa egemenliği kapitalist egemenliktir" (Hardt ve Negri 2000, 86, 87). Aynı zamanda Fransa, İngiltere ve ABD'deki devrimler ve buna bağlı çöken feodal monarşinin ardından, egemenlik kavramı yavaş yavaş belirmekte olan ulus kavramıyla uyumlu bir hal alır. Bu, nihayetinde on dokuzuncu yüzyılda ulusal egemenlik kavramının ortaya çıkmasına neden olur ve izleyen sömürgecilik döneminde ulusal egemenlik, Avrupa merkez üssünün ötesinde de yaygınlaşır. Ancak nihayetinde, egemenliğin bir yanda sermaye, diğer yanda ulusla kurduğu ilişkilerin birbiriyle bağdaşamadıkları ortaya çıkar. Yirminci yüzyıl boyunca, bilhassa savaş sonrası dönemde piyasanın küreselleşmesi, egemenlik ile ulus arasındaki bağın kopmasına yol açar; öyle ki egemenlik kaybolmamış veya gerilememiş, ulus-üstü düzeye, yani İmparatorluğa yönelmiştir.

Bu, Hardt ve Negri'nin tezinin kabulünde tartışmalı olan iddialardan birini beraberinde getirir: ABD, eski Avrupa emperyal iktidarına eşdeğer üstün bir konuma sahip değildir. Çağdaş dünya düzeninin sol eleştirmenleri tipik olarak ABD'yi yeni bir emperyal süper güç -ABD'nin sözgelimi Ortadoğu'daki çeşitli askeri müdahalelerine dair eleştirel görüşlerde belirgin olan bir konum- olarak anlamışlardır. Hardt ve Negri, ABD'nin İmparatorluk içinde üstün bir konuma sahip olduğunu inkâr etmeseler de rolünün, basitçe bölgesel egemenliğini ve

dolayısıyla pazarını genişletmeye çalışan geleneksel emperyal iktidar rolü olmadığını iddia ederler. ABD'nin konumunun, daha ziyade "*kendi ulusal saiklerinden hareketle değil, küresel hak adına* uluslararası adaleti sağlayacak tek güç" olarak başvurulduğu ölçüde biricik olduğunu öne sürerler (Hardt ve Negri 2000, 180). Dahası, ABD'nin kuruluşundaki egemenlik modeli, İmparatorluğun ulus-üstü egemenliğine büyük ölçüde dâhil edilmiştir: "Çağdaş İmparatorluk fikri, ABD'nin içerideki kuruluş projesinin küresel çapta yayılmasıyla doğmuştur." Daha da önemlisi, bu kuruluş projesi *emperyalist* değil *emperyal*dir, yani toprakları güvence altına almak ve özneleri bünyesine dâhil etmekle ilgili değil, "bir açık uzamı yeniden eklemleme ve sınırsız bir alanda uzanan ağlar içinde sonsuz çeşide sahip ve tekil ilişkileri yeniden kurma modeline göre tasarlanmıştır" (Hardt ve Negri 2000, 182). Dolayısıyla, ABD emperyalist bir süper güç değil, emperyal İmparatorluk projesinin modeli ve dayanak noktasıdır.

Bu noktada, Hardt ve Negri'nin önerdiği biyopolitik üretim kavramına dönmeliyiz. Biyopolitika formülasyonunu Foucault'dan ödünç alırlarken, onun nihayetinde sistemik itici güçleri veya "biyopolitik toplumdaki üretimin gerçek dinamiklerini" (Hardt ve Negri 2000, 28) tanımlamasını imkânsız kılan yapısalcı bir epistemolojiye bağlı kaldığını da ileri sürerler. O halde görevleri, bu dinamikleri daha önceki girişimlere -esas olarak Deleuze ile Guattari'ye ve maddi olmayan emek üzerine düşünen İtalyan politik teorisyenlere- dayanarak tanımlamaktır. Kitabın önsözünde biyopolitik üretimi "ekonomik, politik ve kültürel alanların giderek örtüştüğü ve birbirini sardığı, bizatihi toplumsal yaşamın üretimi" (Hardt ve Negri 2000, xiii) olarak betimlerler. *İmparatorluk*'un üçüncü bölümünde İmparatorluktaki üretim tarzına ilişkin kavrayışlarını daha da detaylandırmayı sürdürürler ve bu değişimi açıkça Marx'ın *Kapital*'indeki "gürültülü mübadele alanını bırakıp üretimin gizli mabedine dalma" (Hardt ve Negri 2000, xvii) davetinin bir tekrarı olarak ilan ederler. Bununla birlikte Jason Read'in (2001) gayet güzel özetlediği üzere, Hardt ve Negri'nin üretim alanına dönüşleri, terimin dar ekonomik bir kavranışına dönüş değildir. Aksine, İmparatorluktaki kapitalist üretim kavramını iki şekilde genişletirler. Birincisi biyopolitik üretim, kapitalist üretimin

daha geleneksel ekonomik üretim ile birlikte "dil, öznellik, duygulanımlar ve arzu"yu (Read 2001, 25) da kapsayacak şekilde tarihsel bir dönüşümü gerektirir. İkincisi üretim, şeylerin üretimi olarak değil, genişletilmiş ontolojik bir anlamda dünyanın üretimi olarak anlaşılır. Read'e göre bu iki unsur birbirinden ayrılmaz ve bir anlamda eş-kurucudur. Bu noktada Foucault'nun biyoiktidar kavramı, ister nüfus ister bireyler olsun, *biyolojik* yaşamla ilişkili fenomenlerin yeni bir iktidar biçiminin hedefi haline gelme yollarını soruştururken, Hardt ve Negri'nin biyopolitik üretim kavramlarının ise spesifik olarak *toplumsal yaşam* ve bunun gerektirdiği her şeyle, sözgelimi dil, kültür, öznellik ve ilişki biçimleri veya öznelerarasılıkla ilgilendiğini belirtmekte fayda vardır. Agamben'in terimleriyle, odakları *zoē* değil *bios*'tur. Daha da önemlisi toplumsal yaşamın biyopolitik üretimine bu odaklanma, İmparatorluğun işleyişinin yanı sıra olumlayıcı bir biyopolitika vizyonunu dile getirmelerine olanak tanır.

Bu vizyon, *İmparatorluk*'ta kullandıkları ve tamamlayıcı cilt olan *Çokluk*'ta daha ayrıntılı olarak ele aldıkları, bir ölçüde tartışmalı bir kavram olan çokluğa dayanır. Felsefede "çokluk" terimi Machiavelli ve Spinoza'nın çalışmalarından türemiştir ve henüz bir halk olarak teşkil edilmemiş, yani egemenle henüz toplumsal bir sözleşme yapmamış ve dolayısıyla politik bir özne olarak kurulmamış bir nüfusu ifade eder. Spinoza için çokluk, egemenin iktidarının sınırını gösterir ve bu anlayış, Hardt ve Negri'nin kendi kavrayışı için felsefi bir başlangıç noktası temin eder. Çokluğun bu türden tanımı *İmparatorluk*'ta bulunmamakla birlikte, muhtelif değerlendirmeler kavrama şeklini verir. Genel olarak çokluk, "güçlü tekillik takımyıldızları yaratarak canlı emeğin özgürleşmesi için çalışan" (Hardt ve Negri 2000, 61) "küreselleşmenin üretici ve yaratıcı öznellikleri"nin (Hardt ve Negri 2000, 60) çoğulluğu olarak anlaşılmaktadır. Ulusal egemenliğin ideolojik bir bileşeni olan halktan farklı olarak "[ç]okluk çeşitliliktir, bir tekillikler alanı, açık bir ilişkiler takımıdır. Bu ilişkiler takımı ne homojen ne de kendisiyle özdeştir, kendi dışındakilerle belirsiz ve kapsayıcı bir ilişkiye girerler" (Hardt ve Negri 2000, 103). İmparatorlukla olan ilişkisinde "[ç]okluk toplumsal dünyamızın gerçek üretici gücüyken, İmparatorluk yalnızca çokluğun canlılığından geçinen salt

bir kapma aygıtıdır" (Hardt ve Negri 2000, 62). Ve yaratıcı bir güç olarak, "[i]nsanlığın her tür aşkın iktidardan kurtuluşunun temelinde çokluğun kendi politik kurumları ve toplumu kurma gücü yatar" (Hardt ve Negri 2000, 165). Son olarak "[ç]okluğun biyopolitik varoluşu otonom bir zekâ sahibi kitleye, Spinoza'nın söyleyebileceği gibi mutlak bir demokratik iktidara dönüşme potansiyeline sahiptir" (Hardt and Negri 2000, 344). Kısacası çokluk, İmparatorluğun dayandığı, ama aynı zamanda alternatif politik ve toplumsal yaşam biçimleri oluşturma kudretine de sahip olan, homojen olmayan, münhasır olmayan yaratıcı bir güçtür.

Anlaşılabileceği üzere Hardt ve Negri çokluğu basitçe İmparatorluğa göre bir dışsallık olarak değil, onun içsel ve aslında kurucu bir öğesi olarak konumlandırır. Bu nedenle, biyopolitik üretim kavramı ve bunun çoklukla ilişkisini yorumlayan Read (2001, 29) şöyle yazar: "Bedenlerin, arzuların, dilin ve iletişimin İmparatorluğun küresel çevrimlerine dâhil edilmesi, emperyal düzenin çokluğun eylemleri olmadan üretilemeyeceği veya yeniden üretilemeyeceği anlamına gelir." Dahası, bu haliyle çokluk, İmparatorluğun üstesinden gelinmesinin koşullarını da doğurur. İmparatorluğun çokluğun gücüne bağımlılığı, özünde onu aynı güç tarafından yok edilmeye açık hale getirir. Çokluğun İmparatorluğa göre bu şekilde konumlandırılması, Negri'nin Descartes üzerine yazdığı önceki metninde öne sürdüğü "iki modernite" tezini yansıtır. Daha önce de belirttiğim üzere, Hardt ve Negri için başka birçoğuyla beraber Descartes, Kant ve Hegel, hegemonik modernite anlayışının felsefi temelini oluştururlar, ancak bu anlayışın berisinde, esas olarak Spinoza'nın eserlerinden ve oradan hareketle geliştirilen içkin ontolojiden türetilen daha radikal, yaratıcı bir modernite kavrayışı da vardır (Hardt ve Negri 2000, 70-83). Hardt ve Negri için Spinozacı anlayış, "modernitenin gerici, diyalektik kanadından kaçışı teşvik eden" bir "modernite karşı-tarihi" (Murphy 2012, 177) teşkil eder. Bu nedenle biyopolitik üretim, toplumsal yaşamın üretiminde çokluğun kudretini tahrip etmekten ziyade, çokluk, hem biyopolitik üretimin temel bir unsuru hem de onun ortadan kaldırılamaz bir karşı ucudur.

Bu çokluk anlayışı, Negri ve Hardt'ın olumlayıcı biyoiktidar kavrayışlarının özgüllüğünü ve Agamben'inki gibi biyoiktidar açıklamalarıyla ne türden ilişkili olduğunu odağa taşır. Hardt ve Negri ile Agamben arasında biyopolitika ve onun üstesinden nasıl gelinebileceği üzerine temel bir antlaşmazlık noktası bulunmaktır: Kurucu iktidarın politik felsefi sorunu. Agamben kurucu iktidarı özünde egemenlikle ilişkili olarak görürken, Negri çokluğun kendisini kurucu iktidar olarak görmek ister (Negri 1999). Agamben, *Homo Sacer*'de kurucu iktidarı egemenlikten ayırmaya yönelik bu girişimi tartışır ve Negri'nin kurucu iktidarın egemen iktidardan ayırt edilebileceği tatmin edici herhangi bir kriter sunamadığını ortaya koyar (Agamben 1998, 44). Negri ise Agamben'in "en ciddi sorununun politik olanın oluşumuna hiçbir surette yer vermemesinde yattığını" öne sürerek yanıt verir (Casarino ve Negri 2008, 159).

Egemenlik ile kurucu iktidar arasındaki ilişkiye dair bu çatışan kavrayışlardan, olumlayıcı bir biyopolitika düşüncesi adına önemli dersler çıkarılabilir. Hardt ve Negri'nin belirttiği üzere çokluk, İmparatorluğun içerisinde, onun temeli ve sınırı olarak halihazırda mevcut olan "kudretli bir yaşam"dır ve bu nedenle onun üstesinden gelme potansiyelini teşkil eder. Bu, Agamben'in "çıplak yaşam" ya da "yalın yaşam" -biyoiktidarın işleyişiyle yalınlaşan yaşam- ve "yaşam-biçimi" formülasyonlarıyla keskin bir karşıtlık içindedir. Agamben, *Homo Sacer*'de çıplak yaşamdaki hiçbir şeyin "egemen iktidarın taleplerine karşı gelinebilecek sağlam bir zemin bulmamıza imkân sunmadığı" (Agamben 1998, 187) konusunda açık sözlüdür. Dahası, yaşam-biçimiyle ilgili en kuvvetli mesaj, onun tümüyle kendisine içkin, ama *henüz yaratılmamış* bir yaşam olduğudur. O halde Agamben'in sorunu, çıplak yaşamdan yaşam-biçimine intikali mümkün kılan bazı teorik açıklamalar sağlamaktır. Bunu, yaşamı çıplak yaşam olarak zapt eden ve kuran biyopolitik makinenin durdurduğunu söylediği işlemeyen kavramı aracılığıyla yapar (işlemeyen hakkında daha fazla tartışma için bkz. De La Durantaye 2009; Prozorov 2014). Ancak, yorumcuların çoğu bu kavrama ikna olmamıştır. Örneğin, Agamben'in thanatopolitika olarak biyopolitika anlayışına yönelik keskin eleştirilerinde Hardt and Negri (2000, 366), Agamben'in çıplak yaşam anlayışının yalnızca "modern

totalitarizmin kurduğu politik uçurumların arkasında kalan insan edilgenliğinin (az çok kahramanca) koşullarını" teşhir ettiğini belirtirler ve Nazizmin "çıplak yaşamın kazanabileceği muazzam kudreti ortadan kaldırma" girişiminin nafile olduğunu öne sürerler.

Özetlemek gerekirse Hardt ve Negri'nin açıklamasında, İmparatorluk ve onun çekirdeği olan biyopolitik üretim, çokluğun olumlayıcı ve yaratıcı kudretine bağlı olmakla birlikte, ona karşı konumlanmıştır. Çokluk, ulus-üstü İmparatorluk biçimi de dâhil olmak üzere egemenliğin sınırını ve olası dönüşümünü sergileyen içkin bir devrimci kuvvet olarak anlaşılır. Velhasıl çokluk, kurucu güç olarak anlaşılır ve İmparatorluk sadece bu güç tarafından kurulur. Bunun biyopolitika kavramıyla ilişkisine dair Negri, kavram içinde bir antagonizma tasavvur etmenin gerekli olduğunu söyler; zira biyopolitika bir yandan kurumsal "yaşam üzerindeki hakimiyet" (yani İmparatorluk) olarak anlaşılan *biopotere*'ye, diğer yandan da "kurucu iktidarın potansiyeli" (çokluk) olarak anlaşılan *biopotenza*'ya dönüşür. Şu sonuca varır: "Biyoiktidar [*biopotenza*] olarak kastedilen biyopolitikada iktidarı yaratan *bios*'tur; biyoiktidar [*biopotere*] olarak kastedilen biyopolitikada ise *bios*'u yaratan, yani dönüşümlü olarak yaşamı belirlemeye ya da feshetmeye çalışan, kendini yaşam karşısında bir iktidar olarak konumlayan iktidardır" (Casarino ve Negri 2004, 167). Burada "yaşam", yenilenmiş bir dirimselcilikten ziyade tekilliklerin çokluğu olarak anlaşılır, ki bu, Negri'nin bilhassa Spinozacı bir biyopolitika anlayışını ifade etme girişimini yansıtır. Esposito'da, Negri'nin çalışmalarının alametifarikası olan içkinlik felsefesine benzer bir ilgi görürüz, ancak nihayetinde Esposito'nun yaşamın içkinliğine dair anlayışı daha dirimselci bir biçim alır. Ayrıca, Negri'nin biyopolitika yaklaşımını yapılandıran kurucu ve kurulmuş iktidar düalizmiyle uğraşmak yerine Esposito, biyopolitika içindeki kilit dispozitif'lerin radikal yapısökümüyle ilgilidir.

Bağışıklama Paradigması

Esposito'nun biyopolitika hakkındaki çağdaş tartışmalara müdahaleleri, thanatopolitika ile olumlayıcı bir biyoiktidar veya biyopolitika arasındaki bariz karşıtlığı ele almanın yeni bir yolunu sunar.

Hususi olarak biyopolitikayı, tıbbi-bilimsel bağışıklık figürünün hem olumsuz hem de olumlu değerlere sahip politik öz-korunma mantığına doğru genişletilmiş bir "bağışıklayıcı paradigma" kavramı aracılığıyla anlamayı önermektedir. Bağışıklayıcı paradigma ve bunun politik sonuçlarını kuramsallaştırmaya yönelik ilk büyük atılımı, 2002'de İtalyanca olarak yayınlanan ve 2011'de İngilizceye çevrilen kitabı *Immunitas*'tır. 2004'te İtalyanca ve 2008'de İngilizce olarak yayınlanan *Bios* adlı sonraki kitabında, bu bağışıklama anlayışını biyopolitika kavramıyla daha açık bir şekilde ilişkilendirerek, kavram etrafındaki çağdaş tartışmalara etkin bir şekilde müdahil olur ve Foucault'daki müphemliklere geri dönerek Agamben'in "radikal olarak olumsuz" ve Negri'in "tümüyle öforik" açıklamalarının ötesine geçen yenilikçi bir kuram geliştirir (Esposito 2008, 8). Esposito'nun eserinin yeni ve çekici yanı, her üç yaklaşımın ana unsurlarını reddederken, aynı zamanda bu başat figürlerin tüm veçheleriyle tutarlı olan teorik içgörüleri ve motivasyonlarını bütünleştirmeye çalışmasıdır. Nihayetinde, hem felsefi olarak biyopolitikanın temel mantığını tanımlamaya yönelik hem de biyopolitikayı bilhassa modern bir fenomen olarak görme taahhüdünü sürdüren olumlayıcı bir biyopolitika açıklaması sunar. Dahası Esposito'nun açıklaması, biyopolitikayı bir karşıtlık içerisinde olumlu ya da olumsuz biçimlere hapsetmez; daha ziyade, bağışıklama mantığının hem olumsuz hem de olumluyu, maruz bırakma yoluyla koruma şeklindeki paradoksal bir mantık içerisinde fiilen birleştirme yollarını soruşturur. Esposito'nun biyopolitika tartışmalarına katkısını -daha etkili hale gelmesi muhtemel katkıları- ana hatlarıyla belirtirken, öncelikle *Immunitas*'taki bağışıklayıcı paradigma nitelendirmesinin temel veçhelerini tartışıyorum. Sonra *Bios*'taki bağışıklama ve biyopolitika bağlantısını takip ediyorum, bilhassa paradoksal olarak Nazizm'in thanatopolitikasından neşet eden olumlayıcı bir biyopolitika savunusuna odaklanıyorum.

Esposito'nun *Immunitas*'taki birincil amacı, modern siyaseti yapılandırdığını savunduğu bağışıklama paradigmasını ortaya çıkarmak ve açıklığa kavuşturmaktır. Bağışıklayıcı paradigmaya dair açıklamasının temel iddiası, toplumsal ve siyasal sistemlerimizin merkezinde, korunulacak tehlikenin uygun bir korunma üretecek şekilde sisteme

dâhil edildiği bir öz-koruma mantığına sahip olmasıdır. Esposito bu argümanı inşa etmek adına "bağışıklık" [immunity] teriminin bilhassa iki önemli çekimi olduğunu belirterek başlar. Birincisi, Esposito bağışıklığın [*immunity*] toplulukla [*community*] karmaşık bir ilişkisi olduğunu vurgular; "her iki terim de diğerini olumsuzlamaktan ibaret değildir, daha ziyade zaruri önkoşul olarak diğerini imler" (Esposito 2011, 5). Buradaki referans noktası, yurttaşlara toplumsal yükümlülüklerini yerine getirmeleri hususunda muafiyet [*immunity*] tanıyabilen Roma hukukudur (ayrıca bkz. Cohen 2009, 40-4). Esposito, *immunitas*'ın karşılıklı hediyeleşmenin (*munus*) komünal bağlarını kesintiye uğratan uygun veya komünal-olmayan [manasında] olduğunu öne süren etimolojik bir analiz yoluyla, bağışıklık ile topluluk arasındaki "ilksel yan yanalığı" tanımlar. Ondandır ki, "topluluk üyeleri kendilerini bu şekilde tanımlayan *munus*'u geri verme yükümlülüğü ile bağlıysa, muaf/bağışık kişi, yükümlülükten kurtularak kendisini topluluğun dışına yerleştirir (Esposito 2011, 6). Bu, *immunitas*'ı bir nebze Agamben'in düşüncesindeki istisnaya benzer hale getirir; her ikisi de hem mahrum bırakılandır hem de ayrıcalıklıdır, aynı zamanda onları tanımlayan topluluğun dışındadırlar.[2] Ed Cohen'in (2009, 40–5) daha detaylı bağışık tartışmasında işaret ettiği üzere, terimin bu politik ve hukuksal çekimi yüzyıllar boyunca baskın olmuştur.

Bununla birlikte, "bağışıklık" teriminin ikinci, daha yakın tarihli çekimi, *Immunitas*'taki argümanın özünü oluşturur ve on sekizinci ila on dokuzuncu yüzyıl biyolojik ve tıbbi söylemlerinden türer. Bu görüşe göre bağışıklık, doğal yahut kazanılmış bir kapasite olabilen "bir organizmanın bulaşıcı bir hastalığa yakalanma tehlikesine karşı direncini" ifade eder (Esposito 2011, 7). Esposito'yu en çok ilgilendiren kazanılmış bağışıklıkta, bir bulaşa direnme kapasitesi, ölümcül olmayan miktarlarda enfeksiyon ile pekiştirilir; çünkü bu, sonrasında daha fazla enfeksiyonu önleyebilecek antikorların üretimini uyarır. Bedene veya topluluğa yönelik bu önleyici aşılama mantığı, olumsuz tehdidin bünyeye kabul edilebilir derecelerde dâhil edilmesiyle

[2] Bağışıklık ile topluluk arasındaki bu ilişkiye *Immunitas* boyunca değinilir, ancak ilişki Esposito'nun topluluk kavramını derinlemesine incelediği *Communitas* metninde daha ayrıntılı olarak tartışılır.

olumlu bir direncin teşvik edilmesini gerektirir. Tesir itibariyle, hayatta kalmak için olumlu öz-korunma kapasitesi, dış tehdidin bünyeye dâhil edilmesine bağlıdır; Esposito'nun dediği gibi yaşam "yalnızca mütemadiyen ona ölümü tattırarak" uzar (Esposito 2011, 9). Bunun da açıkça ortaya koyduğu üzere bağışıklık, sınır ve onun ihlali veya çiğnenmesi meselesidir. Kısacası, potansiyel tehdidi savuşturmak için bu tehdit -yalnızca daha etkili bir şekilde püskürtülmek için- sınırın içerisine dâhil edilir. Bu kontrollü bir şekilde bünyeye dâhil etme vasıtasıyla defetme veya korunma mantığı, Esposito'nun düşüncesinin merkezinde yer alır.

Esposito, bağışıklık üzerine bu genel yorumlardan yola çıkarak Batı düşüncesi içindeki bağışıklayıcı paradigmanın "derin soykütüğünü" sunar ve bu paradigmanın ana hatlarını kitabın beş bölümüne karşılık gelen Batı düşüncesinin beş alanı -hukuk, teoloji, antropoloji, siyaset ve biyoloji- boyunca takip eder. Burada Esposito'nun soykütüğünü özetlemek mümkün olmadığı için, son iki bölüme, siyaset ve biyolojiye odaklanacağım. Siyaset ile ilgili Esposito'nun temel kaygısı, doğal insan bedeni ile devletin politik bedeni arasındaki etkili analojinin modern Batı politik lügatına ve onun biyopolitik kuruluşuna kattığı bağışıklayıcı eğilimlerin ana hatlarını göstermektir. Bu bölüm, karşılıklı ilişkileri her zaman açıkça detaylandırılmayan, ancak birlikte siyaset yaşamının tarihsel olarak bağışıklık kazanmış şekilde kavranma biçimlerinin resmini sunan dört kısımdan oluşmaktadır. Esposito'nun tartışması geniş kapsamlıdır ve onun tartışma hatlarını özetlemek kolay iş değildir. Bununla birlikte, tartışması için bilhassa önemli hususlar şunlardır: (1) Hobbes, Rousseau ve diğerlerinin politik beden tanımlamaları; (2) patoloji kavramları; (3) Rudolf Virchow'un hücre teorisi; ve (4) Foucault'nun biyopolitika açıklaması.

Bölümün ilk kısmına Hobbes ve diğerlerine atıfta bulunarak, bağışıklayıcı paradigmanın temel yorumsal çerçevesi olarak politik birlik ve toplumsal çoğulluk temasını yerleştirir. Biyopolitikanın gerektirdiği yaşam ile siyaset kutupları arasındaki dinamiğin aslında üçüncü bir terime, yani bedene bağlı olduğu önerisiyle yola koyulur; zira "bedensel boyut, yaşamın politik bağışıklama yoluyla korunmaya elverişli

olduğu yerdir" (Esposito 2011, 112-13). Beden, bireysel bedenin siyasete dâhil edilmesine bağlı olan bağışıklayıcı paradigmanın "araç ve mıntıkası"dır. Esposito'ya göre, Thomas Hobbes'un sunduğu modern egemenliğe dair kurucu kuramsallaştırma, bireysel bedenin politik bünyeye dâhil edilişinin en aşırı formülasyonudur. Dahası Esposito, Hobbes'un felsefesinin bireysel beden ile beden politikası arasındaki analojinin bir gevşeme işareti verdiği mekanizmaya geçişten ziyade, aslında "Devlet-beden analojisinin öneminde bağışıklık-yönelimli bir sıkılaşma" sinyali verdiğini öne sürer (Esposito 2011, 114). Bunun nedeni, makine lügatının bedeninkinin ikamesi değil, tamamlayıcısı olması ve egemenin aksi takdirde kırılgan kalacak bedenine yönelik tehditleri önleyen bir düzenin kurulması için zemin sağlamasıdır. Makine lügatı, herhangi bir bireysel bedenin ölümünün ötesinde var olan bir "yapay yaşam" üretir. Bu devlet anlayışı sözleşmeci geleneği takip eden diğer teorisyenlerle, özellikle de Jean-Jacques Rousseau ve onun genel irade kavramıyla karşılaştırılır. Bu tartışmanın önemi, bireysel beden ile Devletin bedeni arasındaki ilişkinin birbiriyle çelişen iki resmini sunmasıdır. Bunlardan ilki bireysel bedenin tamamen devletin birliğine dâhil edildiği muhafazakâr, otoriter resim, diğeriyse politik birliğin bireysel bedenlerin çoğulluğundan türediği demokratik ve devrimci bir resimdir.

Aşağıdaki kısımlar, bu zıt tasavvurlar için politik fikirler ile tıbbi-bilimsel fikirler arasındaki geçişliliğin önemli momentlerinin etkilerini ve dolayısıyla siyasette bağışıklayıcı paradigmanın gelişimini araştırıyor. "Pharmakon" başlıklı bölümde Esposito, bağışıklayıcı paradigmanın ortaya çıkışının bilhassa hastalığın lokalizasyonu ve bunun sağlıkla ilişkisi açısından bedenin politik metaforu içinde iki kaymayı gerektirdiğini savunmak adına patoloji kavramlarının tarihine odaklanır. Bunlardan ilki, hastalık ve çürüme hakkında düşünüşte, onları bedenin içinden ortaya çıkan bir şey olarak görmekten, kendisini vücuda dayatan bir dış tehdit meselesi olarak görmeye geçiş anlamına gelmektedir. İkincisi, hastalığın karşıtıyla tedavi edildiği allopatik tedavi ilkelerinden, bir zehir veya hastalığın, kendisinden bir doz ile tedavi edildiği homeopatik ilkelere geçişi gerektirir. Buradan hareketle Esposito, bir hastalığa veya zehire karşı aynısından kendi

başına patoloji oluşturmayacak bir doz aşılamanın, önleyici mantığına giden yolda yalnızca küçük bir adım olduğunu söyler.

Genellikle modern patolojinin kurucusu olarak kabul edilen Alman hekim Rudolf Virchow'un hücre teorisi, beden-durum analojisinin yapısında, karşılaştırma düzeyini bedenin parçaları (devletin sınıfları veya düzenleri) ve bütünlüğünden (halk veya ulus), bedenin temel bileşenlerine kaydırmak suretiyle daha büyük bir dönüşüm gerçekleştirir. Bu görüşte söz konusu olan tekil bir yaşam kuvveti değil, farklı unsurların karşılıklı etkisi ve karmaşık etkileşimleridir. Bunun politik önemi, beden politikasına ilişkin muhafazakâr açıklamaları şekillendiren organlar hiyerarşisini -kalp, beyin- baltalaması ve odağı, yönetimin itici gücü olarak insanların birliğini oluşturan bireysel yaşamlara kaydırmasıdır. Dolayısıyla, bu formülasyonda beden politikası, "tam teşekküllü bir Devletten ziyade, mensuplarının kurucu farklılıklarına açık bir topluluğa" atıfta bulunur gibi görünmektedir (Esposito 2011, 132). Vurguyu politik birlikten toplumsal çoğulluğa kaydıran bu yeni analoji anlayışı, Esposito'ya göre egemenliğin krizine katkıda bulunur. Dahası politik iktidarın, egemenden biyopolitik terimlerle nüfus olarak tanımlanan halka aktarılmasına katkıda bulunur.

Esposito bundan, Virchow'un hücre teorisinin Foucault'nun biyoiktidar anlayışının ağına düştüğü sonucuna varır. Özellikle, politik birliğin kuvvetine katkıda bulunan birçok yaşam fikri, Foucault'nun, biyoiktidarın ortaya çıkışını, egemenin ölümde uygulanan iktidarından nüfusun bir parçası olarak bireyin yaşamını teşvik etmekten türeyen devletin iktidarına geçiş olarak tasvir edişiyle bütünleşir. Böylelikle yaşam, Foucault'nun öne sürdüğü gibi, biyoiktidarın merkezi haline gelir; bununla birlikte Esposito, yaşam ve ölümün politik iktidarla ilişkilerinde bu yer değiştirişinin merkezi mekanizmasının bağışıklayıcı paradigma olduğu iddiasıyla açıklamasını tamamlar. İlginçtir ki Esposito, Foucault'nun biyoiktidardaki normların merkeziliği açıklamasına ve buna karşıt olarak Georges Canguilhem'in eserlerinde geliştirdiği içkin biyolojik normlar kavramına işaret ederek, bu bölümü normlar ve normatiflik üzerine kısa bir yorumla bitirir. Bölümün ilerleyen kısımlarında Canguilhem'de normlar ve

normatifliğe ilişkin daha kapsamlı bir tartışma yürüteceğim, ancak bu noktada Esposito'nun biyoloji ile olan ilişkisine, immünolojiye odaklanışına dair daha fazla açıklamaya ihtiyacımız var.

Esposito, yukarıda tartışılan bölümde tıbbi fikirlerin siyasete aktarılmasındaki önemli anları işaret ederken, *Immunitas*'ın son bölümünde, politik söylemden tıbba, özellikle de immünolojiye geçiş momentlerini tartışır. Bölüme, bağışıklık sisteminin biyopolitikadaki merkeziliği ile organ nakli yoluyla bireysel bedenin parçalarına ayrılması ve yeniden oluşturulması hakkındaki Donna Haraway'in "Postmodern Bedenlerin Biyopolitikası" ve Jean-Luc Nancy'nin "L'intrus" adlı makaleleri üzerine yorumlarla başlar. Ancak daha da önemlisi, savaş ve savunma/korunma gibi politik kavramların immünolojiye aktarılmasını izleyen analizidir. Esposito, dış düşmanlara karşı kendini korunma kavramının -Hobbes'unkinden farklı olmayan bir tür korku politikasının- immünolojide belirleyici olduğunu gösterir (ayrıca bkz. Esposito 2011, 154; Cohen 2009, özellikle 26-9). Bağışıklık sistemi, tarihsel olarak bedenin düzenini ve bütünlüğünü kaos ve yıkımla tehdit eden "istilacı sürülere" (Golub 1987, alıntılayan Esposito 2011, 154) karşı bir siper olarak kullanılmıştır. Zamanla gelişen savaş kavramlarıyla uyumlu olarak rafine edilen bu niteleme, kişinin kendisini neyin oluşturduğunu ve neyin "ben-olmayan"ı veya "öteki"yi oluşturduğunu belirleme kapasitesine dayanır, zira yenmek için düşmanın tanınması gerekir. Ben ile öteki arasındaki bu ayrım, immünolojinin merkezinde yer alır ve Esposito için, ilki otoimmünite hastalıkları ve ikincisi maternal immün toleransı olan iki özel duruma yol açar.

Esposito otoimmünitenin patolojik bir bağışıklama biçimi oluşturduğunu, burada benliğin ve ötekinin tanınmasının, benliğin artık saldırıya uğramak yerine korunması gereken bir şey olarak tanınamayacak denli bozulduğu belirtir. Otoimmünite, benliğin ötekileştirilmesini, bilhassa bağışıklık sisteminin askeri düzenlenişinde iç savaşvari patolojik bir yanlış tanıma biçimini gerektiriyor gibi görünüyor. Ancak Esposito'ya göre otoimmüniteyle ilgili en ilginç olan şey, benliğin patolojik olarak yanlış tanınmasını gerektirmesi değil,

nihai olarak "bağışıklık sisteminin mantığının, saf haliyle patolojik *olmayan* veya *normalde* patolojik" (Esposito 2011, 164) dışa vurumu olmasıdır. Yani "eğer bağışıklık sistemi tanıdığı *her şeye* karşı çıkmak suretiyle çalışıyorsa, bu, tanınması tüm diğer tanımaların ön koşulu olan 'ben'e bile saldırması gerektiği anlamına gelir: Bağışıklık sistemi öncelikle benliği bilmeden ötekini nasıl tanıyabilir?" (Esposito 2011, 164). O halde, otoimmünite bulmacası, bağışıklık sisteminin kendine saldırma noktasına gelmesi değil, bunu yapmamasıdır; yani, bir saldırmazlık ya da tolerans arenasını sınırlarının çizmektir. Başka bir deyişle, eğer "benliğe karşı yıkıcı isyan, geçici bir işlev bozukluğu değil de her bağışıklık sisteminin doğal dürtüsüyse" (Esposito 2011, 165) nasıl oluyor da bu dürtü, koruyucu bir mekanizmayla dizginleniyor ya da daha doğrusu koruyucu bir mekanizmaya dönüşüyor? Tolerans sorusu burada can alıcı hale gelir; önemli olan, (az ya da çok) kendi kendini yok eden kaos içerisinde çözünmeyi etkili bir şekilde önleyen tolerans mekanizmasıdır.

Tolerans, memelilerin gebeliği sırasında bağışıklık sisteminin çalışması anlamındaki ikinci özel durumun işleyişi için de oldukça önemlidir. Maternal immün tolerans, immünolojide bir paradoks olarak iyi bilinir, zira bağışıklık sisteminin implante edilen embriyoya saldırmaktan ve genotipik olarak bir allogrefte benzeyen fetüs geliştirmekten kaçınmasını gerektirir. Ancak burada önemli olan kendine değil, ötekine toleranstır. İmplante edilen embriyo genetik materyalinin yarısını babadan aldığı için bağışıklık sistemi tarafından yabancı bir istilacı olarak algılanmalıdır, ancak bunun yerine bağışıklık amacıyla benliğe dâhil edilir. İlginçtir ki maternal immün tolerans, Esposito için bilhassa ayrıcalıklı bir örnektir; Esposito "baba"nın bünyeye dâhil ettiği genetik yabancılığın "annenin" immün toleransının tetiklenmesinin aracı olduğunu ileri sürer. Şöyle yazar:

> çocuğun anne tarafından korunmasını sağlayan şey, onların "benzerliği" değil, baba tarafından kalıtsal olarak aktarılan çeşitliliktir. ... anne ve içinde taşıdığı çocuk arasındaki simbiyotik birlik mitinin aksine, anne ceninle amansız bir savaşa girer. Bu, tüm bağışıklayıcı paradigmanın kendi karşıtına, "topluluğa" ulaşana dek içinde dolandığı nihai -ve başat- meseledir: Bağışıklık saldırısının gücü,

> normalde tam da yok etmesi gerekeni canlı tutan şeydir. Anne çocuğa, çocuk da anneye karşıdır fakat yine de bu çatışmanın neticesi, hayatın kıvılcımıdır.
>
> (Esposito 2011, 170–72)

Anne bağışıklığına dair bu betimleme birkaç nedenden ötürü dikkat çekicidir; birazdan buna döneceğim, ancak önce tolerans üzerindeki genel vurguyu açmak istiyorum.

Bu vakaların açıklığa kavuşturduğu üzere, immün toleransı olgusu Esposito için oldukça önemlidir, zira onu bağışıklıklayıcı paradigma içerisinden ortaya çıkan olumlayıcı bir biyopolitik felsefe potansiyeli hususunda harekete geçirir. Böyle bir yaklaşım, bağışıklığın çelişkilerini inkâr etmek yerine onları semantiğin "topluluk doğrultusunda" (Esposito 2011, 165) tersine çevrildiği noktaya dek derinleştirecektir. Bunun nedeni, bağışıklık sisteminin kendisinin bir ürünü olması ölçüsünde immün tolerans olgusunun, bağışıklık sisteminin "kendinden başkasını reddetme" şeklindeki tek tepkiyle sınırlı olmadığını, "ötekini yalnızca itici güç olarak değil, aynı zamanda etkilerinden biri olarak kendi içinde de içerdiğini" göstermesidir (Esposito 2011, 167). Bu doğrultuda en fazla yol kateden bağışıklık sistemi teorisyeninin, özellikle klasik metni *The Immune Self* ile Amerikalı filozof ve tıp tarihçisi Alfred Tauber olduğunu ileri sürer. Kitapta Tauber, bağışıklık sisteminin bir organizma ile çevresi arasındaki göreli reaktive ve uyku halinin karmaşık bir dinamiği olarak görülmesi gerektiğini tartışmak adına, immün toleransın temeli olarak benliği/benliğin yokluğunu tanımanın ortodoksisine meydan okur. Burada bağışık benlik, basitçe korunulan statik bir kimlik değildir, bağışık benliğin kendisi de sürekli olarak immün toleransın işleyişinde kurulur. Esposito'nun (2011, 169) belirttiği üzere "[b]enlik artık genetik bir sabit veya önceden belirlenmiş bir repertuar değil, bir dizi dinamik faktör, uyumlu gruplamalar, tesadüfi karşılaşmalar tarafından belirlenen bir inşadır." Maternal immün tolerans örneği üzerinden şu sonuca varır: "Bu perspektiften bakıldığında, benlik ile öteki arasındaki uyumsuzluktan geriye hiçbir şey kalmaz. Öteki, içerinin dışarıyla, uygun olanın müşterekle, bağışıklığın toplulukla kesiştiği yerde benliğin aldığı biçimdir" (Esposito

2011, 171). Böylelikle bağışıklığın toplumun olumlu tamamlayıcısına dönüşmesi, tolerans kavramı aracılığıyla gerçekleşir.

Esposito'nun, olumlayıcı bir biyopolitik felsefe için başlangıç metaforu olarak immün toleransı fenomenini kullanmasına karşısında iki kritik husus saptanabilir. İlk olarak, tolerans nosyonuna yaptığı vurgu açıklayıcıdır. Bilhassa Esposito'nun bağışıklayıcı paradigma anlayışını, en açık şekilde daha önce Jacques Derrida tarafından önerilen genel bir otoimmünite mantığı mefhumuyla ilişkili olarak konumlandırmamızı sağlar. "İnanç ve Bilgi", *Rogues* ve sair metinlerinde Derrida, belirli politik formasyonların ve olayları, bir organizmanın kendisini yok ettiği, özellikle de "kendi bağışıklık sistemini yok ederek kendini korumaya karşı kendini koruyarak" "intihara meyilli olma benzeri" bir otoimmün mantığın örneği olarak anlamayı savunmaktadır (Derrida 1998, 73). Otoimmünitenin kendi kendini yok eden mantığına yapılan bu eleştirel vurguyla Derrida, tolerans kavramına yönelik kayda değer şüpheyi sürdürerek onun "egemenliğin tamamlayıcı bir işareti" (Derrida 2003, 127) olduğunu öne sürer. Bunu, öteki önceden belirlenmiş normlara ve koşullara uyduğu sürece, bir karşılaşmada baskın taraf tarafından ötekine sunulan koşullu konukseverlikle ilişkilendirmeyi sürdürür. Bunun, koşulsuz konukseverliğin bağışıklığı askıya alma riskini gerektirdiği *ziyaret*in değil, *davet*in konukseverliği olduğunu belirtir (Derrida 2003, 128-9).

Wendy Brown (2006) liberal tolerans doktrini eleştirisinde benzer bir noktaya değinir. Toleransın, farklılık veya sapma için koşullu bir müsamahayı işaret ettiğini ve dahası, tolerans kavramı devlet şiddetinin gerekçesi olarak kullanıldığı sürece Batı Emperyalizmi projesinin temelini oluşturan bir "medeniyet söylemi" olarak işlev gördüğünü ileri sürer. Şöyle yazar: "Tolerans, liberal demokratik ulus-devlet içinde ve dışında Öteki'nin varlığını düzenler ve çoğu zaman devletin en illiberal eylemlerini, liberalizmle tümüyle uyumlu bir terim vasıtasıyla meşrulaştırır (Brown 2006, 8). Şimdi, Esposito'daki korumanın, onun tolerans açıklamasının, öteki vesilesiyle benlik tarafından tanınma ve farklılığa "katlanma" gibi basit ihsanların ötesine geçmeye çalıştığı ileri sürülebilir. Ancak öyle olsa bile, özellikle bağışıklayıcı

paradigmayla ilgili sonraki tartışmalarında immün tolerans fenomenine atıfta bulunmaktan kaçındığı göz önüne alındığında, bu açıklamasındaki toleransın merkeziliği hakkında bazı endişeler kaydedebiliriz. Hiç değilse bu, onun bağışıklık ve bağışıklayıcı paradigmanın temel özellikleri hakkındaki düşüncelerinde değişiklik olduğunu gösterir.

İkinci kritik nokta, Esposito'nun maternal immün toleransını ve buna dâhil olan gebelik ilişkisini tanımlayışını hedef alır. Maternal immün tolerans potansiyel olarak bağışıklayıcı paradigmanın toplumsal cinsiyete dayalı oluşunun ayırdına varılmasına olanak tanırken, Esposito'nun bu misali kullanması, en nihayetinde düşüncesindeki bazı sorunları gün yüzüne çıkartmaktadır. Esposito'nun gebe bir kadın ile fetüsü arasındaki ilişkiyi tanımlama biçimi birkaç nedenden dolayı epeyce sorunludur. İlk olarak, doğmamış olanı "çocuk" (Mills 2017, 291) olarak tanımlarken açıkça yaşam-yanlısı [*pro-life*] retoriğe dayanır ve bir anne-fetüs çatışması modelini varsayar. Gerçekten de önceki bağışıklayıcı paradigma modellerinin militarizmini eleştirmesine rağmen, çatışmayı yok etmek değil de yaşamı yaratmak olarak anlasa da gebelik ilişkisini zorunlu bir çatışma olarak kavrayarak kolayca militarist tanımlara geri döner. Ayrıca, maternal immün toleransın tetikleyicisi olarak baba katkısının fallosantrik karakterizasyonuna da şüpheyle bakılabilir. Zira kadın basitçe, erkek tarafından implante edilen konstitütif [kurucu] yabancılığın haznesi olarak görünür. Bu, Anne O'Byrne'ın (2013, 125) tamamlayıcı cilt olan *Communitas*'a yönelttiği "fallik eser" eleştirisinin *Immunitas* için de geçerli olabileceğini düşündürmektedir.

Son olarak Esposito gebelik ilişkisi tasvirinde, gebe beden ile gelişmekte olan embriyo ve fetüsü arasındaki ilişkiye aracılık etmede başat rol oynamasına rağmen plasentadan hiç bahsetmez. İmmünolojide, artık plasentasyon bölgesinin maternal immün yanıtın merkezinde yer aldığı anlaşılmıştır. Plasenta, gebe beden ile fetüs arasında maddi bir sınır olarak gelişir, öyle ki gebe beden ve cenin aslında birbirinden ayrı tutulmaktadır. Yine de bu sınırın maksadı, ayrılma olduğu kadar aktarımdır. Aslında plasenta, ayrılmanın temelde aktarımla nasıl iç içe olduğunu ortaya koyan maddi bir sınır veya çeperdir. Bunun da

gösterdiği gibi, plasentanın rolünün önemi biyolojik hassasiyet sorunuyla sınırlı değildir; daha ziyade, Anne-Maree Maher (2002) ve Julie Palmer (2009) gibi feministlerin sosyopolitik bir metafor olarak öne sürdükleri üzere plasenta, anne bedenini ve daha genel olarak öznelliği, benlik ve ötekinin kurucu iç içe geçişinin farkında olarak yeniden düşünmek için oldukça verimli bir başlangıç noktası sağlar. Bu nedenle Esposito'nun bağışıklayıcı paradigmanın olumlayıcı mantığı için örnek bir metafor olarak maternal immün tolerans fenomenini kullanmak isterken plasentadan bahsetmemesi, yeni ve daha kapsamlı bir kavrayış fırsatını kaçırdığını gösterir. Bu, Esposito'nun biyopolitika açıklamasının anne bedeninin üretken kapasitesine dair daha radikal çıkarımlar yapmaya karşı belirli bir direnç gösterdiğinin işaretidir. Bu endişeyi kitapta birkaç başka aşamada ele alacağım, ancak şimdilik, Esposito'nun bağışıklayıcı paradigma kuramlaştırmasının nasıl genişletildiği ve *Bios* isimli kitapta biyopolitika kavramıyla nasıl daha kapsamlı bir şekilde birleştirildiği konusunda daha net bir fikir edinmek gerekiyor.

Immunitas'ın hemen akabinde yayımlanmış olsa da *Bios*, Esposito'nun Anglo-Amerikan biyopolitika tartışmalarında boy gösterdiği ilk eserdir. Esposito, yaklaşımını Foucault'ya doğrudan bir yanıt olarak kurar; öyle ki bu eser, sonraki teorisyenler tarafından büyük ölçüde sessizce geçiştirilen Foucaultcu biyoiktidar formülasyonunun *müphemliğini* işlemeye çalışır. Agamben'in *Homo Sacer*'de vardığı sonuçtan tümüyle farklı olmayan bir şekilde *Bios*, bir dizi apayrı ve görünüşte bağlantısız örnekle başlar: Fransız Temyiz mahkemesindeki hukuka aykırı yaşam hakkı iddiası; 11 Eylül saldırılarının ardından Afganistan'da eşzamanlı olarak uçaklardan atılan insani yardım/gıda ve bombalar; 2002'de Moskova Dubrovska Tiyatrosu'dakileri rehin alan Çeçenlere yönelik polis baskını; Çin hükümetinin kan bağışıyla köylülere AIDS virüsü bulaştırması; ve Ruanda soykırımı sırasında toplu etnik tecavüz. Esposito, bu örneklerdeki ortak noktanın, yaşamın korunmasının ölüm üretimine dönüştüğü biyopolitik bir mantık yoluyla anlaşılır hale gelmesi olduğunu öne sürer. Dahası, biyopolitikadaki bu bağın farkında olmasına rağmen Foucault'nun kendisinin, modern biyopolitikanın gerektirdiği yaşam ile ölüm arasındaki amansız bağlantıya tatmin edici bir yanıt sunamadığını savunur. Dahası,

Foucault'ya verilen "radikal olarak olumsuz" ve "tümüyle öforik" yanıtlar da bu bağın ele alınması veya çözülmesinde etkisizdir, zira her ikisi de sorunun yalnızca tek bir yönüne odaklanmaktadır. Esposito bu yaklaşımları geride bırakarak, öncelikle yalnızca biyopolitikanın ne anlama geldiğini değil, aynı zamanda "nasıl doğduğunu" da ortaya çıkarmak suretiyle bağı çözmek için gereken "kayıp halkayı" sunmayı önermektedir (Esposito 2008, 8). Esposito'ya göre kayıp halka, bağışıklamadır.

Esposito bu tezi geliştirirken, Foucault'nun biyoiktidar soyküğünün esas olarak modern bir fenomen olduğunu belirtir. Bunun nedeni, bir tehdidin kontrollü olarak bünyeye dâhil olması yoluyla korunma şeklindeki bağışıklayıcı mantığın, modern siyasetin temel bir niteliği haline gelmesidir. Esposito (2008, 9) -sözgelimi Hobbes'un siyaset felsefesinde açıkça görüldüğü üzere- "yalnızca modernite, kendini bireysel olarak korumayı, egemenlikten özgürlüğe kadar tüm diğer politik kategorilerin önkoşulu yapar" diye yazar. Bununla birlikte, Agamben'e benzer şekilde Esposito da biyopolitik dinamiklerin idealini temsil ettiği ölçüde Nazizmin ayrıcalıklı bir konumda olduğunu belirtir. Bunun nedeni, siyasetin "doğası itibariyle biyolojik" (Esposito 2008, 9) bir karakter kazandığı biçimde, yaşamın siyasete dolayımsız çevrilebilirliğinin 1930'lara, Nazizm'e kadar tam olarak ortaya çıkmamış olmasıdır. Esposito, bunun Nazizm'in biyopolitik bir "felsefe" ürettiği anlamına gelmediğini, zira (zengin bir eleştiri damarıyla uyumlu olarak) Nazizm'in aslında felsefenin yıkımını doğurduğunun açık olduğunu belirtir. "Nazizm felsefe geliştirmez ve geliştiremez, çünkü o gerçekleştirilmiş (*realizzata*) bir biyolojidir Nazizmin aşkınlığı yaşamdır, öznesi ırktır ve lügatı biyolojiktir" (Esposito 2008, 112) diye yazar. Dahası Nazizm siyaset ile biyolojinin metaforik birlikteliğini sürdürmekle kalmaz, ikisi arasındaki tüm ayrımları çökerterek ve "siyasetin doğrudan biyolojiyle özdeşleştirilmesini" talep ederek, "bütünüyle yeni bir biyokrasi biçimi" tesis eder (Esposito 2008, 113). Biyokrasinin somut olarak gerçekleştirilişi, biyomedikal bilimlerin meşruiyetinin politik iktidarları güçlendirdiği, buna karşılık olaraksa rejimin biyomedikal deneyler için gerekli bedenleri sağladığı şekilde, biyoloji ile siyaset kurumları arasındaki sıkı simbiyotik ilişkide yatmaktadır.

Biyokrasinin temelini, içinde yaşam ve ölümün tamamen yer değiştirdiği aşırı bir bağışıklayıcı mantık oluşturur. Bunu daha da detaylandıran Esposito, Nazi biyokrasisinin merkezi mantığının yaşam ile ölümün üst üste bindirilmesini gerektirdiğini ve bu sayede Alman halkının korunması adına onun sağlığını ve zindeliğini tehdit ettiği görülen herkesin öldürülmesinin icap ettiğini öne sürer. Gerçekte Nazizm, bağışıklayıcı paradigma mantığının paroksismal bir gerçekleşmesi olarak görünür, çünkü temelinde, Alman halkını koruma ve yeniden canlandırma amacı ve mantığı ile toplu cinayetlerin seferber edilmesi yatmaktadır. Bu dinamiği ayrıntılarıyla inceleyen Esposito'ya göre Nazizm'in üç özelliği ön plana çıkar: Yozlaşma doktrini, öjeni düşüncesi ve pratiği ile soykırımın kurumsallaşması. Yozlaşma doktrini, birçok Nazi tekniğine duyulan ihtiyacı meşrulaştırmak için kullanıldığından ve ayrıca Nazizm'i felsefe, kültür ve tıpta daha yaygın olarak kabul edilen bir söyleme bağladığından ötürü önemlidir. On dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın başlarında popüler bir psikofizik doktrin olarak yozlaşma, Alman ırkının görünürdeki zayıflamasını anlamlandırmış ve yozlaşmış veya anormal olarak kabul edilenlerin toplumsal olarak dışlanmasına yetki vermiştir. Yozlaşmanın hem kalıtım hem de bulaşıcılık kavramlarıyla olan ilişkisi, Alman halkını korumak adına alınan katı önlemler için de açık bir gerekçe sağlamıştır.

Bu önlemler, Esposito'nun yozlaşmanın olumlu veya üretken tamamlayıcısı olarak yorumladığı öjeni ile desteklenmiştir. Öjeni, yirminci yüzyılın başlarında dünya çapında muazzam bir popülariteye sahiptir. Genel olarak öjeni uygulamaları hem olumlu hem de olumsuz bir bileşen içerir; olumlu bileşen genetik olarak uygun veya üstün kabul edilen nüfuslar arasında üremeyi teşvik etmeye çalışır, olumsuz bileşense uygun olmayan veya aşağı görülenlerin yaşamını, kısırlaştırma ve üremenin önlenmesi ya da daha aşırı bir tezahürle cinayet yoluyla sindirir. Esposito bu türden öjenik cinayetlerden ötenazi olarak bahseder. Bu, ölme hakkıyla ilgili çağdaş tartışmalar bağlamında kafa karıştırsa da, kastettiği, Naziler tarafından ölüme maruz bırakılan yaşamların yaşam olarak kabul edilmediği, ancak öldürmenin basitçe varoluşun içsel bir veçhesinin gerçekleştirilmesi anlamında salt varoluş olduğudur. Bu aşırı olumsuz öjenik uygulama Nazi Almanyası'nda,

diğer devletlerde emsali olmayan bir şekilde, yani uygun olmayan veya yaşamaya değer olmadığı düşünülen insanların toplu olarak öldürülmesinde kurumsallaştırılmıştır.

Bu kurumsallaşmış olumsuz öjeni, başlangıçta engelli ve eşcinsel grupları hedef alırken, kısa süre sonra Romanlar ve Avrupa Yahudileri gibi homojen nüfusları içerecek şekilde ırk doktrinleriyle bütünleşerek genişletilmiştir. Bu bütünleşmede olumsuz öjenik pratikler tam anlamıyla bir soykırım haline gelmiştir. Biyopolitika teorisyenleri, yaşaması gerekenlerle ölmesi gerekenler hususunda, siyasete artan yankısıyla dâhil olan yaşamdaki bir duraklama tanımlaması üzerine birleşseler de, Nazizm'in bu soykırım uygulamaları hakkında Esposito, bağışıklayıcı bakış açısının avantajının, Nazi biyopolitikasının özgül "homeopatik tonalitesini" açığa vurması olduğunu ileri sürer, ki "Nazilerin ölümüne savaştığı hastalık ölümün kendisinden başka bir şey değildir. Yahudilerde ve onlara benzer tüm insan tiplerinde öldürmek istedikleri yaşam değil, yaşamdaki ölümün mevcudiyetidir ölüm, şifanın, hastalığın ve çaresinin hem nesnesi hem de aracı olmuştur" (Esposito 2008, 137-8). Bunun homeopatik bir mantık olarak tanımlanması, Esposito'nun hastalığın allopatik ilkelere göre tedavisininden homeopatiye geçişin bağışıklayıcı paradigmanın gelişiminde önemli bir moment olduğunu iddia ettiği *Immunitas*'taki tartışmayı hatırlatır. O halde Nazi şemasında ölüm, habis nüfus kesimlerinin yaşamının tabii bir veçhesi olarak tanımlanır ve homeopatik tedavi, daha fazla ölüm anlamına gelir.

Bu noktada, her ne kadar Nazizm'i bağışıklayıcı biyopolitikanın doruk noktası olarak kabul etse de, Esposito için Nazizm'in başka manaları olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü bu biyopolitik mantığın bilahare Nazizm'i aşıp, genel olarak moderniteye de bulaşarak geniş-lediğini, öyle ki modern siyaset ve politik düşüncenin temel matrisini oluşturduğunu savunur. Netice itibariyle Nazizm hakkında düşünmek, yeni herhangi bir siyaset kavramı için ve daha spesifik olarak, şimdiye kadar olduğu gibi basitçe yaşam ile ölümün üst üste bindirilmesini tekrarlamayan olumlayıcı bir biyopolitika geliştirmek için gereklidir. Başka bir deyişle, biyopolitikanın bağışıklayıcı mantığının doruk

noktası olarak Nazizm, biyopolitikanın yaşamı olumlayıcı olasılıklarını yeniden düşünmek için bir başlangıç noktası da sağlayabilir. Çünkü Nazizm, bağışıklayıcı mantık içerisinde "koruyucu aygıtı kendi bedenine karşı çevirecek denli paroksismal bir tarzda" işler (Esposito 2008, 10) ve "en azından tersine, yani thanatopolitikaya çevrilmiş halinden, mutlak biçimde silikleşmiş olmanın nitelikli ifadesine eriştiğinde biyopolitikanın doruk noktasını temsil eder tam da bu nedenle içine gömüldüğü felaket, çığır açan bir yeniden düşünme için fırsat teşkil eder" (Esposito 2008, 10). Dolayısıyla Esposito'nun modern bağışıklayıcı biyopolitikada ortaya çıkan thanatoloji tarafından kirletilmemiş bir olumlayıcı biyopolitika arayışı, kaynağını tam da Nazizmin olumsuz biyopolitik çekirdeğinde bulur.

Nazizm kaynaklı böyle bir olumlayıcı biyopolitikanın geliştirilmesi, Nazi biyopolitikasının ve yaşam ile ölümün üst üste bindirilişinin işlevselleştirildiği üç temel "bağışıklayıcı *dispozitif*"in izini sürmeyi ve radikal yapısökümünü gerektirir. Bunlar (1) bedenin çifte kuşatılması; (2) doğumun önleyici şekilde bastırılması ve (3) yaşamın normatifleştirilmesidir. Esposito'ya göre olumlayıcı bir biyopolitikanın gayesi hem Agamben'in hem de Negri'nin tartışmaya açık bir şekilde yaptıkları gibi, basitçe thanatopolitikanın mantığından kaçınmak değil, onun kategorilerini -özellikle de "beden", "doğum" ve "yaşam"ı- tekrardan ele almaktır. Bu yeniden temellük ediş, "bağışıklığı (yani kendi kendilerini olumsuzlamalarını) daha kökensel ve yoğun bir *communitas* duygusuna açık bir yöne" dönüştürmeyi amaçlamaktadır (Esposito 2008, 157). Esposito'ya göre bu, "nihayet olumlayıcı bir biyopolitika"ya giden yegâne yoldur (Esposito 2008, 157). Bunu göz önünde bulundurarak, bölümün geri kalanında üç temel bağışıklayıcı *dispozitif*'e ve her birinin olumlu bir biyopolitikayı ortaya çıkarmak adına işaret ettiği doğrultuya odaklanacağım.

Bedenin çifte kuşatılması *dispozitif*'iyle ilgili olarak Esposito, Nazizm içerisinde bedenin özellikle ırk ve ırkçılık vasıtasıyla politikleşmesine odaklanır. Esposito ilk olarak, maddesel beden ile ego ya da benlik kavramları arasındaki ayrımların çöküşüne atıfta bulunur, öyle ki "beden artık egonun yalnızca *mekânı* değil, aynı zamanda özüdür'

(Esposito 2008, 141; vurgu Mills tarafından eklenmiştir). Yine de bunun *bios*'un *zoē*'ye veya "çıplak yaşam"a indirgenmesi olarak anlaşılmaması gerektiğini iddia eder; aksine "Nazi biyopolitikasının çekirdeğini oluşturduğunu" belirttiği "*zoē*'nin tinselleştirilmesi ve tinin biyolojikleştirilmesi" olarak anlaşılmalıdır (Esposito 2008, 142, 217 dipnot 83). İlginçtir ki Esposito, tinsel ve biyolojik olanın bu üst üste bindirilmesine verilmesi gereken ismin ırk olduğunu öne sürer, zira Nazizm içerisinde "bedenin kendisiyle özdeşliğine anlam -doğumdan ölüme kadar bireysel sınırları aşan bir anlam- katan" şey ırktır (Esposito 2008, 142). Hatta ırk, bedenin kendi üzerine daha da bükülmesine olanak sağlar. Tinsel ve biyolojik olanın üst üste bindirilmesi birey düzeyinde kalırken, ırk kavramı her "bedensel uzvun" bilahare "Alman halkının organik bütünlüğünü oluşturan daha büyük bedene" dâhil edilmesine cevaz verir (Esposito 2008, 142). Bunun bir sonucu Alman halkının -tinsel ve biyolojik- sağlığının korunmasının, halkın ırksal karakterini tehdit ettiği düşünülen patolojik unsurların, yani Alman halkının ırksal karakterini tehdit ettiği düşünülenlerin ayrıştırılmasını ve ortadan kaldırılmasını gerektirmesidir.

Bu *dispozitif*'in radikal bir yapısökümüne girişen Esposito, bireyin komünal ya da kamusal bünyeye dâhil edilmesi anlamındaki ikinci veçheye odaklanır. Düşünce çizgisi, -ister Hobbesçu otoriterlik ister Rousseaucu sözleşmecilik biçiminde olsun- bedenin devletin yanında hizalandığı her durumun, politik bedeni dışarıyla karşıtlık içerisinde kendi içine kapatan bir "bağışıklayıcı kısa devre" üreteceği yönündedir. Nazilerde bireylerin bedeninin ırksal-biyolojik açıdan Alman ulusu ve halkının yanında hizalanışı, bunun aşırı bir versiyonudur; politik bedene, bağışıklayıcı "iç ve dış arasındaki ayrım çizgisini" (Esposito 2008, 158) dâhil etmeyi başaran ve nihayetinde "yaşamsız varoluş" olarak anlaşılacak olan bir kalıntı üretir. Esposito, Merleau Ponty'ye atıfta bulunarak bu kalıntıyı "ten" olarak yeniden adlandırır; akabinde bu, bedenin çifte kuşatılmasının yerini olumlayıcı bir biyopolitikaya bırakabileceği yapısöküm mekanizması haline gelir. Merleau-Ponty "ten" terimiyle, bireyin bedeni ile dünya arasında müşterek olana işaret eder. Ten basitçe madde veya töz değil, varlığın duyusal deneyiminin altında yatan ontolojik temeli veya tabanıdır. "Şeylerin

duyusallığını, hem algılanan çevrenin hem de algılayanlar olarak kendimizin algılanabilirliğini ifade eder (Carman 2008, 123). Ten kavramındaki beden ile dünya arasındaki bu farklılaşma eksikliği, Esposito'ya göre olumlu bir topluluk yorumuna öncülük edebilir; dışsallığın olmayışı sebebiyle bedenin bağışıklıkla kuşatılması, indirgenemez çeşitliliğe yol açar. Esposito, ten kavramıyla ilgili sorunların farkındadır ve Deleuze, Derrida, Jean-Luc Nancy gibi filozofların eleştirilerine kısaca yanıt verir. Gerçi bu eleştirilerin daha ziyade kavramın Hıristiyan çağrışımlarına yönelik olarak okunabileceğine işaret eder. Bunu göz önünde bulundurarak, "ten kavramının Hıristiyan lisanının dışında, yani insan bedeninin ontolojik ve teknolojik dönüşümünün [*transmutation*] biyopolitik olasılığı olarak yeniden düşünülmesi gerektiğini" savunur (Esposito 2008, 168).

Doğumun önleyici şekilde bastırılması biçimindeki Nazi bağışıklayıcı *dispozitif*'i, aynı zamanda ırk meseleleriyle ve onunla el ele giden kalıtım kavramıyla da ilgilidir. Esposito'nun işaret ettiği üzere eşcinsellerin hadım edilmesi, 36 yaşın üzerindeki kadınların kısırlaştırılması ve yozlaşmış veya zihinsel olarak yetersiz olduğu düşünülen kadınların tüplerinin bağlanması ya da rahimlerinin ameliyatla alınması da dâhil olmak üzere nüfusun geniş kesimlerinin kısırlaştırılması, Nazi biyopolitikasının işleyişinde kritik öneme sahiptir. Kısırlaştırmaya yapılan vurgunun yanı sıra, onaylanmayan doğum durumlarında zorunlu kürtajla ilgili yargı kararları da mevcuttur. İlginçtir ki, doğumun bastırılması şeklindeki olumsuz öjeni, sözgelimi SS ile onay verilmiş kadınlar arasında zorla üreme ve Polonya gibi çevre ülkelerden çocuk kaçırılması yoluyla yeterli ırksal kalitedeki nüfus kesimlerinde doğumları teşvik ederek Alman halkının "yenilenmesini" sağlamaya çalışan yoğun bir doğum-yanlılığıyla birlikte işler (bkz. Clay ve Leapman 1995). Böylelikle doğumun değeri, "politik-ırksal hesaplama" içindeki yerine göre belirlenir. Bununla birlikte, doğumun bastırılmasının nihai biçimini aldığı, doğum ile ölümün birbiriyle tamamen bütünleştiği yerler, toplama kamplarıdır. Arendt'in kamplar üzerine yaptığı analizleri takiben "kimsenin hayatta olup olmadığını bilmemesi gereken" mahkûmların "hiç doğmamış" (Arendt akt. Esposito 2008, 145) olduklarına dikkat çeken Esposito, biyopolitika içerisindeki

egemenliğin nihai kudretinin, bir özneyi ölüme mahkûm etme kapasitesinden çok, "hayatı peşinen hükümsüz kılma" (Esposito 2008, 145) olduğunu iddia eder.

Nazizm'de doğumun bastırılması *dispozitif*'ini yapısöküme uğratma gereğini ele alan Esposito, ilk olarak doğum ve ulus kavramlarının kesişimini tartışmaya açar ve bu kesişimin en "beter ifadesini Nazizm'de" bulduğunu öne sürer. Esposito'nun ilgisini çeken, doğumun biyolojik boyutu ile ulustaki politik kavranışı arasındaki modern önceliğin tersine çevrilmesidir, öyle ki politik öncellik galebe çalmış ve "tüm doğumların devletin sınırlarına dek uzanan bir tür ebeveyn kimliğiyle birbirine bağlı olduğu alanı tanımlamıştır" (Esposito 2008, 171). Nazizm, hem bu mantığın sürmesini hem de sekteye uğramasını sağlamıştır, zira söz konusu olan sadece doğumun politikleştirilmesi değil, "politikanın, tarihin tek canlı gücü olarak doğumun olumlandığı kiplikten başka bir şey olmadığı" (Esposito 2008, 171) şekilde, biyolojik ve politik olanın birlikte genişletilmesidir. Aynı zamanda ve bu nedenle doğum, "yaşamın, kendisinden ayrıldığı kıvrım" haline gelir ve "doğumun kendisi, tam da kaynağını doğrudan egemen karardan alıyormuş gibi göründüğü için, onu aşan, onu dışlayan çizgileri kat eden bir egemen kararın nesnesi haline gelir" (Esposito 2008, 171). Bu, Nazilerin doğuma verdiği tepkinin, aynı anda bazı yaşamları teşvik ederken diğerlerini peşinen dışlayan müphemliğini açıklar. Doğum nosyonundaki biyolojik ile politik olan arasındaki müphem ilişki Esposito'ya, Arendt'in doğarlığın politikadaki merkeziliğini vurgulamak suretiyle Nazizm'in ardından doğuma değerini yeniden teslim edişini düşünmek için bir giriş noktası da sağlar. Esposito, doğumun aynı anda doğrudan "insandaki hayvani tarafla"la ilişkili olduğunu ama aynı zamanda politik değeri bakımından insanı hayvandan en açık şekilde ayıran şey olduğunu hatırlatarak, Arendtçi doğarlık kavramındaki müphemliğe işaret eder. Bu Heideggerci tınının, Arendt'in "biyopolitik paradigma tarafında" kalmasını sağladığı sonucuna varır (Esposito 2008, 179), zira Arendt yaşamın dirimselliğinin, eylemin politik önemini ve gerektirdiği tekilleşmeyi nasıl ürettiği sorusuna cevap vermez ve belki de veremez. Aslında Arendt, doğumun dirimsel ile politik olanın kesişim noktası haline geldiği, yaşamdaki sorunlu

örtüşmeye bağlı kalmayı sürdürür ve Esposito'ya göre, yaşam ile politikayı bu biyopolitik tezahürün ötesinde bütünleştirmek için teorik araçlardan yoksundur.

Bunu göz önünde bulundurarak Esposito, doğumun biyopolitik olarak bastırılmasının ötesine geçmenin bir yolunu bulmak için Gilbert Simondon'un çalışmalarına başvurur. Simondon'un eserindeki iki özellik Esposito'nun bilhassa ilgisini çeker. Bunlardan ilki varlığın oluşla özdeşleştirildiği dinamik yaşam ontolojisi ve ikincisi, Simondon'un, bireylerin birey-öncesi bir temelden ortaya çıktığı zorunlu olarak tamamlanmamış ve kesintisiz süreci ifade ettiği ve her bireyleşmenin aynı zamanda bir başkası için bir fırsat olduğu bireyleşme kavramıdır. Esposito için bu bakış açısının önemi iki yönlüdür. Birincisi, canlı ile insan ya da hayvanlık ile insanlık ya da dirimsel yaşam ile politik yaşam arasında bir ayrım yapmaktan kaçınır; insan sadece *yaşayan insan*dır, öyle ki "insan kendi canlı varlığıyla ilişkisini asla kaybetmez" (Esposito 2008, 180). Dahası doğum kavramı, her yeni bireyleşmenin bilfiil bir doğum biçimi olması ve bir başkasını doğurması anlamında Simondon'un bireyleşme anlayışının merkezinde yer alır, öyle ki yaşam "süreğen doğum" olarak anlaşılır. Simondon'un belirttiği üzere "yaşamak, sürekli ve nispi bir doğumu sürdürmektir" (Simondon'dan alıntı, Esposito 2008, 181). Doğum ile yaşamın bu üst üste bindirilmesinden hareketle Esposito, Simondon'un, yaşam ile ölümün üst üste bindirildiği Nazilerdeki doğumun baskılanışını, "tüm yaşamı doğumun yenilikçi potansiyeline geri götürerek" ve onu ölümden ayrıştıran nokta haline getirerek etkili bir şekilde tersine çevirdiği sonucuna varır. Bu nedenle şöyle yazar: "Düşünüldüğünde, yaşam eşzamanlı, doğum artzamanlı olarak ölümün zıddıdır. Yaşamın ölümü ertelemesinin tek yolu, onu olduğu gibi korumak değil farklı kisvelerle mütemadiyen yeniden doğmaktır" (Esposito 2008, 181). Doğumun bu şekilde karakterize edilişine daha sonra döneceğim, bu noktada, doğumun yeni için bir metafor haline gelişinin Esposito'nun düşündüğünden daha büyük bir sorunsala işaret ettiğini söylemek yeterli olacaktır; daha da ötesi, yaşam ile doğumun üst üste bindirilmesinin, *doğum yapan* kadın bedenini dışlama gibi ilginç bir etkisi vardır:

Doğum yalnızca yaşamın süreğen bir özelliği değildir, aynı zamanda yaşam, nihayetinde hiçlikten doğar.

Son olarak yaşamın normatifleştirilmesi hususunda Agamben'in aksine Esposito, Nazi rejiminin yaşamın mutlak normatifleştirilmesi ile karakterize edildiğini, öyle ki rejimin kudretini hukukun askıya alınmasının gölgesindeki öznel karardan değil, tam da "Alman halkının yaşamsal gereksinimlerinden" hareketle normatif bir çerçevenin türetilmesinden elde ettiğini savunur. Burada söz konusu olan hukuk ile yaşam arasındaki ilişkinin çifte varsayımı, yani hukuksal normun yaşamın olgusallığını [*facticity*] varsaymayı ve yaşamın "önleyici tanımı olarak normun duraklaması"nı varsaymayı gerektirdiğini öne sürer (Esposito 2008, 184). Böylelikle, Nazizm'in kendi normlarını yaşamın taleplerine uyarlaması anlamında değil, "yaşamın tüm uzantısını, onu tersine çevirmeye yazgılı bir normun sınırları içinde kapatması" (Esposito. 2008, 184), yani ölüm anlamında bir "yaşam normu" yarattığı sonucuna varır.

Esposito argümanını geliştirmek adına, Alman Üçüncü Reich döneminde "tıbbın hukukileştirilmesinin" ve bağlantılı olarak hukukun biyolojikleştirilmesi veya tıbbileştirilmesinin izini takip eder. Bu dönem boyunca biyolojik ve hukuki olanın "ilk kez tamamen üst üste bindirilmiş" olmasının yanı sıra T4 programının idaresinden, gaz odası kurbanlarının seçimine ve hatta bu sürecin yönetimine dek, Reich içindeki tıbbi figürlerin üstün otoritesinin organize ettiği öjenik katliamların her adımında tıp biliminin entegrasyonunun bulunduğunu iddia eder. Biyoloji ile hukukun üst üste bindirilmesi sırasında doktorlar, "hasta, doktor ve devlet arasındaki ilişkinin açık ve net bir dönüşümü" ile sonuçlanacak şekilde kamu görevlisinden hallice hale gelmişlerdir (Esposito 2008, 139); bu sayede biyolojik ilişki giderek daha gevşer ve hukuki ilişki giderek daha sıkılaşır. Dahası, hukuki ve biyolojik olanın bütünleşmesi, toplama kamplarında doruk noktasına ulaşır. Nazi rejimi, hukuku basitçe yok etmek yerine, yaşamın tüm veçheleri normlara tabi olduğu sürece hukuku "açıkça onu aşan şeyi de içine alacak noktaya dek genişletti" (Esposito 2008, 140). Nihayetinde kamplar, "peşinen gözaltına alınmanın yaşamın kendisi

olduğu, çıkış yolu bırakmayan normatif bir varsayıma tabi" bir önleyici gözaltı biçimi oluşturdu (Esposito 2008, 140). Gerçekte, yaşam ile norm öylesine iç içedir ki, yaşam bütünüyle -kendisi de keyfi bir hukukçuluğun dışsal biçimi olan- normun taleplerine tabidir ve norm karşısında hiçbir özerkliği yoktur; yaşam, temelde ve kaçınılmaz olarak heteronom hale gelir.

Esposito için bu noktada mesele, yaşam ile normun karşılıklı olarak birbirlerini gerektirdiği ve iç içe geçtiği bu ölümcül düğümü çözen hakiki bir yaşam politikasına veya olumlayıcı bir biyopolitikaya giden bir yol önermektir. Normun mutlaklaştırılması ya da doğanın öncelliğinin Nazizm'e dışsal olarak kabul edilemeyeceğinden ötürü, doğal haklar ile aşkın normativizm arasında olduğu gibi yaşam ile norm arasında daha net bir ayrım yapma girişimlerinin tatmin edici olmadığını belirtir. Bunun yerine Esposito, kaynağı, yaşam ile normun radikal içkinliğini vurgulayan ve bu şekilde onları Nazizm'de birbirine bağlayan çifte varsayımı baltalayan felsefi geleneklerde arar. Onu bilhassa ilgilendiren, Spinoza tarafından başlatılan ve Georges Canguilhem, Gilbert Simondon ve Gilles Deleuze'ün çalışmalarında farklı biçimlerde sürdürülen, yaşam ile normun sürekli bir oluş süreci içinde çakıştığı içkinlik felsefesi geleneğidir. Bu gelenekten ve *Immunitas*'taki yorumlarından hareketle Canguilhem tarafından geliştirilen dirimsel normlar kuramlaştırılmasının, "bağışıklayıcı paradigmanın azami yapısökümüne ve farklı bir biyopolitik lügatın kapı aralanmasına" (Esposito 2008, 191) olanak tanıdığı için özellikle değerli olabileceğini öne sürer.

Bu sonuca varmak adına Esposito, Canguilhem'in tıp tarihindeki normal ve patolojik kavramları hakkındaki çalışmasında önerdiği normun radikal dirimselleştirilmesine atıfta bulunur. Canguilhem, yaşamın içsel ve zorunlu olarak normatif olduğunu, zira en basit düzeyde bile "yaşamanın, tercih ve dışlama anlamına gel[diğini]" (Canguilhem 2008, 136) öne sürer. Yaşamak zorunlu olarak değerleme kutuplarını içerir, öyle ki bir organizma, içinde bulunduğu çevreden bağımsız olarak anlaşılamaz. Esposito, bunun hastalık ve sağlığın her ikisinin de organizma için yeni yaşam biçimlerine işaret eden,

ayrıca bedenin normal işleyişini ortaya koyan normatif durumlar olduğu anlamına geldiğini vurgulayarak devam eder. Hastalık koşulları veya biyolojik anormallik, basitçe normalin sabit bir prototipinden sapma değil, niteliksel olarak farklı bir düzenin normatif biçimleridir. Benzer şekilde "normal" olmak önceden belirlenmiş bir normla örtüşmek değil, kişinin kendi normatif kudretini denetleyebilmesi ve sürdürebilmesidir: Normal olmak, yeni normlar yaratabilmektir. Esposito, yaşamın ve normun bu radikalleşmiş içkinliği karşısında, "Nazizm nasıl her yaşam biçimini soyup onu çıplak maddi varlığına çivilediyse, Canguilhem her yaşamı yeniden biçimine kavuşturur, onu biricik ve tekrarlanamaz bir şey haline getirir" diye yazar (Esposito). 2008, 189). Esposito'ya göre Canguilhem'in düşüncesinin üretken gücü, normların yaşamdaki içkinliğinin, yaşamın olgusallığı ile normatif aşkıncılık arasındaki ayrılığı ve karşılıklı olarak birbirini gerektirmeyi baltalamasıdır. Dahası, analizi yaşama yönelik nesnelci yaklaşımı reddeder, bunun yerine normlar üretmeye yönelik içsel bir kapasite bakımından yaşamdaki dirimsel potansiyeli vurgular. Bu konumu temel alan Esposito, aynı zamanda Agamben için de oldukça önemli olan ve altıncı bölümde daha ayrıntılı olarak tartışacağım denemeye, Deleuze'ün Charles Dickens'ın *Müşterek Dostumuz* isimli romanı üzerine yazdığı ve yaşamı saf içkinlik olarak kavramayı önerdiği denemesine döner. Şimdilik Deleuze'ün denemesinin hem Esposito hem de Agamben için biyopolitikanın ötesinde bir yaşam felsefesi geliştirmede, özellikle de Esposito'nun normu yaşamın içkin dürtüsü olarak yorumladığı kişisel olmayan yaşam kuramlaştırmasında kritik bir kavşağa işaret ettiğini söylemek yeterli olacaktır. Esposito *Bios*'u, "her yaşam bir yaşam biçimi olduğu ve her biçim yaşama göndermede bulunduğundan" ötürü "yaşamın hiçbir parçasının bir diğeri uğruna yok edilemeyeceği" (Esposito 2008, 194) yorumuyla sona erdirir; bu, olumlayıcı bir biyopolitika geliştirebilmek için asgari önkoşuldur. Sonraki bölümlerde, normun yaşamdaki içkinliğine dair bu önermeyi yeniden gözden geçirme ve özellikle normatifliğin ve yaşamın içkinliğinin Canguilhem tarafından iyi bir şekilde tesis edilip edilmediğini ya da bu içkinliğin Esposito'nun varsaydığı denli politik değeri haiz olup olmadığını sorgulama fırsatımız olacak.

Sonuç

Sonuç olarak bu bölümde biyopolitikayı, Agamben'in sunduğu tümüyle olumsuz, thanatopolitik anlayıştan uzaklaşarak olumlayıcı veya olumlu bir doğrultuda geliştirme çabalarını ele aldım. İlk kısımda, İmparatorluk anlatısını ve Hardt ile Negri tarafından geliştirilen çokluğun dönüştürücü kudretini özetledim. Onların olumlayıcı bir biyopolitikaya dair açıklamaları, aynı anda hem İmparatorluğu oluşturan hem de alternatif yaşam biçimleri üreterek onu aşmaya muktedir olan çokluğun içkin potansiyeline dayanır. İkinci kısımda, Esposito'nun biyopolitikanın olumsuz ve olumlu veçhelerini bağışıklayıcı paradigma mefhumuyla bütünleştirmeye teşebbüs ettiği son eserlerinin ana hatlarına özetledim. Esposito'nun çalışması karmaşıktır, ancak genel argümanı, modern biyopolitikanın, kendini korumanın bir tehdidin kontrollü bir şekilde bünyeye dâhil edilmesi suretiyle pekiştirildiği bir bağışıklık mantığıyla karakterize edilir. *Bios*'ta bu, yaşamı korumak adına ölümün hayata dâhil edilmesi olarak daha özgün bir biçimde ifade edilir. Ve bu çerçeve içerisinde Nazizm, biyopolitikada yaşam ile ölümün iç içe geçişinin en aşırı tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Gelgelelim, Nazizm aynı zamanda yaşam ile ölümün biyopolitik bütünleşmesinin çözümü için ipucu sağlayabildiği ölçüde ayrıcalıklı bir müdahale alanı haline gelir. Esposito'ya göre olumlayıcı bir biyopolitika, Nazizm'in üç temel *dispozitif*'inin azami bükülmesi kanalıyla aranmalıdır. Modernitenin bağışıklık mantığından kopan olumlayıcı bir biyopolitika ortaya koymak adına Esposito, beden, doğum ve yaşam gibi biyopolitik terimlerin yeniden temellük edilişini ve radikal yapısökümünü salık verir.

Yakın zamanlarda geliştirilmiş bu olumlayıcı biyopolitika kavrayışlarının özeti, kitabın ilk bölümünü tamamlıyor. İkinci kısımda, hem şimdiye kadarki tartışmada belirli problemlerin veya soruların ele alınma yollarına şekil vermek hem de tartışmaya katkıda bulunan başlıca figürlerin ele almakta başarısız oldukları kimi hususları göstermek adına, burada özetlenen teorileri daha spesifik açılardan ele alacağım. Bu nedenle, çağdaş biyopolitika çalışmaları alanındaki bazı önemli boşlukların yanı sıra kilit birkaç tartışma noktasına odaklanmak için geniş bir literatürü tartışacağım.

Referanslar

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Çev. Heller-Roazen, D. Stanford, Stanford University Press.

Brown, W. (2006). *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, Princeton University Press.

Canguilhem, G. (2008). *The Normal and the Pathological. Knowledge of Life*. Eds. Marrati, P. and Meyers, T. New York, Fordham University Press: 121–33.

Carman, T. (2008). *Merleau-Ponty*. London: Routledge.

Casarino, C. and Negri, A. (2004). "It's a Powerful Life: A Conversation on

Contemporary Philosophy" *Cultural Critique* 57: 151–83.

Casarino, C. and Negri, A. (2008). *In Praise of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics*. Minneapolis, Minnesota University Press.

Clay, C. ve Leapman, M. (1995). *Master Race: The Lebensborn Experiment in Nazi Germany*. London, Hodder and Stoughton.

Cohen, E. (2009). *A Body Worth Defending: Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of the Modern Body*. Durham, Duke University Press.

De La Durantaye, L. (2009). *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. Stanford, Stanford University Press.

Derrida, J. (1998). "Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone" *Religion*. Ed. Derrida, J. and Vattimo, G. Cambridge Polity Press: 1–78.

Derrida, J. (2003). "Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides – a Dialogue with Jacques Derrida" *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Ed. Borradori, G. Chicago, Chicago University Press: 85–136.

Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Trans. Campbell, T. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Esposito, R. (2010). *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Trans. Campbell, T. Stanford, Stanford University Press.

Esposito, R. (2011). *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Trans. Hanafi, Z. Cambridge and Malden, Polity.

Golub, E. S. (1987). *Immunology: A Synthesis*. Sunderland, Sinauer Associates Inc.

Hardt, M. and Negri, A. (1994). *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Hardt, M. and Negri, A. (2000). *Empire.* Cambridge, Harvard University Press.

Hardt, M. and Negri, A. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire.* New York, Penguin Press.

Maher, A.M. (2002). "Visibly Pregnant: Toward a Placental Body". *Feminist Review* 72: 95–107.

Mills, C. (2017). "Biopolitics and Human Reproduction" *The Routledge Handbook of Biopolitics.* Ed. Prozorov, S. and Rentea, S. London, Routledge: 281–94.

Murphy, T. S. (2012). *Antonio Negri.* Cambridge, Polity. Negri, A. (1991). *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics.* Trans. Hardt, M. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Negri, A. (1999). *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State.* Trans. Boscagli, M. Minneapolis, University of Minnesotta Press.

Negri, A. (2007). *Political Descartes: Reason, Ideology and the Bourgeois Project.* Çev. Mandarini, M. and Toscano, A. New York, Verso.

İKİNCİ KISIM

5.

Politika: Egemenlik, Şiddet, Haklar

Kitabın bu kısmındaki bölümler, birinci kısımda tartışılan teorisyenlerin çalışmalarını kateden ve onların biyopolitika düşüncesine sundukları katkılara odaklanan bir analize olanak tanıyan spesifik sorunları ele almaktadır. Ele aldığım problem setlerinden ilki, genel olarak politika kategorisiyle ilgili ve bu hususta biyopolitika araştırmalarındaki birkaç anahtar kavram ve temanın daha ayrıntılı bir analizini geliştiriyorum. Akabinde, biyopolitik düzenlenişler tarafından üretilen yaşam kavramlarına ve biyopolitik yaşama meydan okuyabilecek ve onun altını oyabilecek alternatif kavramlar geliştirmeye yönelik biyopolitik araştırmalara odaklanıyorum. Son bölümde öznellik konusunu ele alıyorum ve bunun bir biyopolitik yönetim mekanizması olarak nasıl kavrandığını inceliyorum. Bölümler boyunca egemenlik, yönetimsellik, haklar, şiddet, teknoloji, üreme, ırk ve cinsiyet/toplumsal cinsiyet gibi bir dizi olguya değiniyorum ve bunların çağdaş tartışmalarda nasıl tartışıldığını ya da görmezden gelindiğini ana hatlarıyla sunuyorum. Elbette yürüteceğim tartışma ne bu temaları ne de biyopolitika çalışmalarında ele alınan diğer önemli hususların kapsamını tüketebilir. Bununla birlikte aşağıda, tartışmaların geniş parametrelerinin izini sürmeyi ve bilhassa daha ayrıntılı analize muhtaç düşünce hatlarını belirlemeyi umuyorum.

Bu bölüm siyasetin temasını ele alıyor. İlk kısımda derin ve ihtilaflı bir meseleye, biyopolitikada egemen iktidarın rolüne odaklanıyorum. Foucault, egemenlik ve biyoiktidar arasındaki ilişkiden

rahatsızdır ve doğal olarak biyoiktidar kavramına doğru uzanacak olan seminerlerinde bu kavramı, yönetimsellik ve güvenlik kavramları lehine terk ediyor gibi görünmektedir. Agamben'de egemenlik ile biyopolitika arasındaki ilişki *Homo Sacer*'de (1998) nettir, ancak Homo Sacer serisinde yer alan İstisna Hali (2005) ve *The Kingdom and the Glory* (2011) gibi sonraki ciltlerde, bu kavrayış önemli ölçüde revize edilmiştir. Anlaşılacağı üzere, egemenlik ile biyopolitika arasındaki tarihsel ve kavramsal ilişkinin en iyi nasıl tanımlanabileceği ve bu ilişkinin sonuçları hususunda kayda değer bir uyuşmazlık bulunmaktadır. Bunu takiben, ikinci bölümde, biyopolitika içerisindeki şiddet sorununa dönüyorum. Buradaki soru, biyopolitikanın doğası gereği şiddet içeren bir şey olarak düşünülüp düşünülmemesi gerektiği, ya da Foucault'nun zaman zaman öne sürdüğü üzere şiddetin seferber edilişinin, egemenliğin biyoiktidar içerisindeki kalıntısı gösterip göstermediğidir. Bu şiddet tartışması boyunca, devletin hem ölümün üretilmesi ve yönetilmesine hem de yaşamın uzatılmasına dâhil oluşu fenomenine değiniyorum. Üçüncü ve son kısımda ise kısaca insan hakları başta olmak üzere hukuk ve haklar sorununa değiniyorum. Arendt'in insan hakları eleştirisini ve bunun Agamben'in insan haklarını reddedişi üzerindeki etkisine ilaveten Foucault'nun yeni bir hak biçimi için kışkırtıcı çağrısını inceliyorum.

Egemenlik ve Yönetim

Foucault'nun geleneksel siyaset teorisi ve felsefesinin merkezi sorunu olarak gördüğü egemenlik yaklaşımı apaçıktır ve çokça alıntılanan şu iddiada özetlenir:

> Siyaset teorisi, egemenin kişiliğine saplanıp kaldı. Bizim ihtiyacımızsa, egemenlik sorunu, dolayısıyla da yasa ve yasaklama sorunları etrafında inşa edilmemiş bir siyaset felsefesi. Kralın kafasını uçurmamız gerekiyor, siyaset teorisinde ise bu hala yapılmayı bekliyor (Foucault 1980, 121).

İddiasıyla uyumlu olarak Foucault, iktidar analizi için genel ilkeleri ana hatlarıyla izah ettiği birkaç tartışmada, sürekli olarak bu ilkeleri egemen iktidarla karşılaştırır ve şu neticeye varır: Egemenlik

modeli, artık iktidarın işleyişini anlama aracı olarak etkili değildir. Buna rağmen, Foucault, egemen iktidarın kesin surette siyasi ufuktan kaybolmuş olmadığını belirtir; aslına bakılırsa biyoiktidar tartışmalarının birkaç durağında, bu iktidar biçimlerinin çeşitli şekillerde ağlar oluşturduğunu öne sürer. Ayrıca, iktidar analizi yaklaşımı, kral figürünün merkeziliğini ortadan kaldırarak başlıcaları disipliner iktidar ve nüfusun biyopolitikası kavramları olmak üzere, iktidarı kavramanın çeşitli alternatif yollarını sunar. Ancak, 1976'da (Foucault'nun biyoiktidar kavramını yayımlanmış yapıtlarına ilk kez dâhil ettiği) *Bilme İstenci*'nin (1990) yayımlanmasıyla eşzamanlı ve hemen sonrasındaki bir seminer dizisinde, biyopolitika kavramının kapsamını genişletmeye başlar gibi görünür fakat akabinde bu kavramı, başta yönetimsellik olmak üzere başka terimlerle ikame eder.

"Yönetimsellik" terimi ilk olarak, daha sonra *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (2007) başlığı altında yayımlanacak olan 1978'deki seminerinde belirir. Foucault, bu seminer dizisini "insan türünün temel biyolojik özelliklerini oluşturan şeylerin bir politikaya, bir politik stratejiye, genel bir iktidar stratejisine dâhil olmalarını sağlayan mekanizmaların bütününü gelişigüzel biçimde biyoiktidar olarak adlandırdığı şeyi" inceleme niyetinde olduğu ifadesiyle açar (Foucault 2007, 1). Dolayısıyla seminerin ilgilendiği temel problem, nüfusun politik akıl ve tekniklerin kilit noktası olarak ortaya çıkışıdır. Bu başlangıcı takiben ilk birkaç ders, seminerin başlığındaki üç terimin anlamını ve bunların kesişimlerini inceler. Bu derslerde Foucault'nun güvenlik ve güvenliğin toprak ve nüfusla ilişkisi hakkında söyledikleri, *Toplumu Savunmak Gerekir* (2003) başlığıyla yayımlanan önceki konferans serisinin son dersinde tartıştığı "nüfus-biyolojik süreçler-düzenleyici mekanizmalar-Devlet" (Foucault 2003, 250) serisi hakkında söyledikleriyle geniş ölçüde tutarlıdır. Bununla birlikte, dördüncü derste "yönetim sorunu" sahne alana ve akabinde seminerin geri kalanına hükmedişine dek, ilk üç derste yönetim terminolojisinin artan bir şekilde kullanıldığını da görürür.

Foucault bu seminerde, on altıncı yüzyıl boyunca (Stoacılığa dönüşü de içerecek şekilde) kişinin kendini nasıl yöneteceği sorusu ve

pedagojide çocukların yönetimi de dâhil olmak üzere muhtelif alanlarda, yönetim fikrine yönelik ilgide bir patlama gerçekleştiğini öne sürer. Bu ilgilerden biri, Foucault'nun nihayetinde "devletin yönetimselleşmesi" (Foucault 2007, 109)[1] olarak adlandıracağı ve devletin egemenlikten farklı bir biçimde yeniden örgütlenişinin önemli bir uğrağına işaret eden "devletin prens tarafından yönetilmesi"dir (Foucault 2007, 88). Bu ilgi on altıncı yüzyılda ortaya çıkmış olsa da, egemenliğin hem teorik bir sorun hem de kurumsal bir düzenleme olarak hakimiyeti ile birlikte on yedinci yüzyılın "askeri, ekonomik ve politik aciliyetleri" onun gelişimini engellemiştir. Bununla birlikte on sekizinci yüzyılda, aileye indirgenemeyecek nüfuslarla ilgili toplu etkileri ve düzenlilikleri ortaya koyan istatistik ("devlet bilimi") aracılığıyla olanaklı kılınan politik bir fenomen olarak nüfusun ortaya çıkışı nedeniyle, "yönetim sanatları" önündeki tıkanıklık büyük ölçüde aşılır. Dahası, nüfusun ortaya çıkışı, egemenlikten uzaklaşmaya yol açan ve farklı bir yönetim biçiminin gelişmesini mümkün kılan birkaç özgül dönüşümü içermektedir. Foucault'ya göre bunlar, temel olarak ekonominin siyaset alanına dâhil olmasını, ailenin bir ekonomi modeli olma işlevini yitirip bir yönetişim aracına dönüşümünü ve nüfusun yönetimin hem amacı hem de nesnesi olarak yeniden konumlandırılışını içerir. Bu karmaşık ve iç içe geçmiş değişimler sayesinde devletin temel sorunu artık egemenin tebaası üzerindeki gücünü teminat altına alma meselesi değil, kademeli olarak şeylerin yönetimsel idaresinin başarısının ve devlet gücünün merkezi bir ölçüsü olarak nüfusun refahını temin etme meselesi haline gelir.

Foucault, yönetimsel aklın gelişimini egemenlik ve disiplin gibi alternatif iktidar kavramlarıyla ilişkilendirmeye çalışırken, net bir şekilde bunu bir ikame meselesi olarak görmediğini ifade eder. Egemenlikle ilgili olarak Foucault, on sekizinci yüzyılda yönetimin bir iktidar organizasyonu olarak egemenliği büsbütün yerinden ettiği varsayımına dayanmadığını açıkça belirtir. Aslına bakılacak olursa,

[1] Arendt'in örtülü bir eleştirisi olarak okunabilecek eleştirisinde Foucault, "Bizim modernliğimiz, yani bugünümüz için önemli olan, toplumun devletleştirilmesi (étatization) değil, daha ziyade benim devletin 'yönetimselleştirilmesi' olarak adlandırdığım şeydir" (Foucault 2007, 109) diye belirtir.

egemenlik sorununun hiçbir zaman bu kadar keskin olmadığını, zira devlet egemenliğinin doğasının -hukuki ve kurumsal biçiminin yanı sıra meşruiyetinin- hiç bu kadar güçlü bir şekilde sorunsallaştırılmadığını öne sürer (Foucault 2007, 106-7). Benzer şekilde idari monarşilerle birlikte disiplin ortaya çıkarken, nüfusun yönetiminde egemenlik hiçbir zaman bu denli gerekli olmamıştır, zira onun teknikleri kolektif fenomenler içindeki ayrıntılara erişime izin vermektedir. Foucault şu sonuca varır: "Bir üçgen söz konusudur: Egemenlik, disiplin ve yönetimsel idare; temel hedefi nüfus, temel mekanizmaları da güvenlik aygıtları olan bir yönetimsel idare" (Foucault 2007, 107–8). Seminerin geri kalanında, erken Hıristiyan pastoralliğindeki kökeninden başlayarak, devletlerin diğer devletlere karşı eylemlerini sınırlayan ve *raison d'état* ilkesine atıfta bulunan "diplomatik askeri" tekniklere dayanması ve devlet aklıyla eş zamanlı olarak ortaya çıkan polis kurumuyla bütünleşmesine dek yönetimsel idarenin gelişim veçhelerinin izini sürmeye devam eder.

Foucault'nun ortaya koyduğu egemenlik, disiplin ve yönetimsel idare şeklindeki yönetimin üçlü dizgesi, *Bilme İstenci*'nde sunulan egemenlik ile biyoiktidar arasındaki ilişkinin resmini karmaşıklaştırdığından ve iktidarın üç formasyonu arasındaki özgül ilişkileri büyük ölçüde belirsiz bıraktığından ötürü çokça tartışılmıştır. Dahası, biyopolitikanın sarih dilinden yönetimsel idare diline geçiş, bazı araştırmacıların, Foucault'nun analitik olarak daha özgül bir yönetimsellik kavramı lehine biyoiktidar konusundaki ilk soruşturmalarından uzaklaştığını iddia etmelerine yol açmıştır. Örneğin, önde gelen yönetimsellik araştırmacılarından biri olan Mitchell Dean, "biyoiktidar fikrinin burada yalnızca yokluğuyla göze çarptığını" öne sürer (Dean 2013, 46). Dean, "bu yokluk, belki de Foucault'nun bu terminolojiyi nihai olarak reddetmiş olmasının göstergesidir," diye tahminde bulunur; zira Foucault biyopolitika teriminde daha önce eleştirmiş olduğu birleşme eğilimini görmeye başlamıştır ve terimin itham edici değeriyle ilgili "politik bir utanç" duyumsamaktadır (Dean 2013, 40). Dean'in Foucault düşüncesindeki kaymalara ve onun biyoiktidar terminolojisine dönmekteki başarısızlığına ilişkin ayrıntılı analizi, dayatmacı bir perspektif sunar. Gelgelelim bu perspektif, "biyoiktidar"

ve "biyopolitika" terimlerinin eşanlamlı olarak ele alınmasına dayanır. Tam tersine bu terimler arasındaki ayrımı derinleştirmek, kaymalarda neyin mevzubahis olduğuna dair farklı bir bakışa olanak tanır. Foucault'nun savlarında yok olan, kesinlikle *biyoiktidar* değil, *biyopolitikadır*. Biyoiktidar, üçlü dizge içerisinde disiplinle birlikte ele alınır. Ancak biyopolitika, yerini yönetime bırakmıştır. O halde *tout court,* Foucault'nun nüfusa politik bir özne olarak hitap eden biyoiktidar kutbunu yeniden adlandırdığı, ama aslında biyoiktidarın genel çerçevesini reddetmediği sonucuna varabiliriz.

Ne var ki özgül bir yönetme sanatı olarak liberalizm araştırmalarına yönelen sonraki yılın seminer dizisi, kavramsal değilse de bir başka terminolojik zorluk teşkil eder. Foucault seminerini öncekilerle ilişkilendirerek, *Biyopolitikanın Doğuşu* başlıklı bu ders dizisinin merkezinin nüfus sorununa uzandığını belirtir, zira "biyopolitika da buradan hareketle ortaya çıkabilecektir" (Foucault 2008, 22). Ancak Foucault, biyopolitikayı anlamanın öncelikle liberalizm konusunda netleşmeyi gerektirdiğini belirtir: "Liberalizm sisteminin esaslarını anlamak gerekli. Ancak ondan sonra biyopolitikanın ne olduğunu kavrayabiliriz" (Foucault 2008, 22). Foucault bu başlangıç noktasından hareketle, Jeremy Bentham gibi klasik İngiliz liberal teorisyenlerinden, daha yakın tarihli Alman Ordoliberalizmi ve Amerikan Chicago Okulu neoliberal düşüncesindeki yinelemelere kadar geniş anlamıyla liberalizmin gelişiminin izini sürer. On sekizinci yüzyılın ortalarında, önceki yüzyıl *raison d'état*'sına meydan okuyan yeni bir yönetim sanatının ortaya çıktığını savunur. Yeni yönetim sanatında özgül olan, sorunun çok fazla yönetmek olduğunun fark edilmesi ve bunun sonucunda devletin büyümesine dair *içsel* sınırların üzerinde durulmasıyla ilgili yol gösterici kaygıdır. Böylelikle devlet, faaliyetlerinde dış kamu hukuku tarafından sınırlandırılmak yerine, kendi kendini düzenleyen ve sınırlayan bir hale gelir; ki Foucault'ya göre bu gelişme, politik ekonominin on sekizinci yüzyılın ortalarında pekişmesiyle mümkün olur (Foucault 2008, 13– 18).

Foucault, liberal yönetim sanatında meydana gelen birkaç temel dönüşümü ana hatlarıyla göstermeyi sürdürür, ki burada bazılarından

söz edeceğim. Bunlardan ilki, piyasanın bir "mübadele mekanizması ve değer-fiyat ilişkisine dair doğrulama sahası" (Foucault 2008, 44) olarak belirişidir. Bununla, bir şeyin "doğru fiyatını" açığa çıkarmak için piyasanın doğal mekanizmalarının işlemekte olduğu görüşünün neşet ettiğini kasteder. Dahası, "fiyatlar, piyasanın doğal mekanizmalarına uydukları sürece, yönetim pratiği içinde doğru olanlarla hatalı olanları birbirinden ayırmaya yarayacak bir hakikat referansı kurarlar" (Foucault 2008, 32). Böylelikle piyasa, yönetim pratiklerini doğrulamak veya yanlışlamanın ölçüsü haline gelir. İkincisi, kamu otoritelerinin yasalarla regüle edilebileceği ilkesiyle ilgilidir ve Foucault, yönetimin fayda açısından değerlendirilmesinde ısrarcı olan İngiliz "radikal" yönetim yaklaşımının tarihsel önceliğini savunur. Bu, yarar veya zararın, egemene karşı ileri sürülebilecek temel haklara atıfta bulunmaksızın belirleneceği, "yönetimin yetki alanının sınırının, yönetimin müdahalelerinin faydasının sınırlarına göre çizileceği" (Foucault 2008, 49) anlamına gelir. Üçüncüsü, bunun da gösterdiği gibi, egemen ile tebaa arasındaki ilişki, yönetim ile yönetilen arasındaki ilişki sorunu olarak yeniden biçimlendirilir. Artık söz konusu olan, tebaanın temel haklarının ileri sürülmesi meselesi değildir; yönetimin endişesi, daha ziyade çıkarlar ve çıkarların genişletilmesi veya zarar ya da tehlike yoluyla zedelenmesidir. Endişe, spesifik olarak bir çıkarlar dizisinin diğeri pahasına ileri sürülmesi ve özellikle bireysel çıkarlar ile kolektif çıkarların kesişimine dairdir. Foucault, kolektif çıkarların bireysel çıkarlara karşı korunmasının "güvenlik sorunu" olduğu sonucuna varır, öyle ki "özgürlük ve güvenlik oyunu," liberalizm olarak adlandırılan "bu yeni yönetimsel aklın kalbinde yatar" (Foucault 2008, 65).

Foucault'nun, görünüşte biyopolitikanın doğuşu üzerine olan derslerinde liberalizmin soykütüğüne yönelişi, liberalizm ile biyopolitika arasındaki ilişki hakkında önemli soruları gündeme getirir. Hem Thomas Lemke (2011, 48) hem de Mitchell Dean'in (2013, 39) tartıştığı üzere, Foucault "liberalizmi biyopolitikanın genel çerçevesi olarak" kavrıyor gibi görünür ve biyopolitikanın "bu yeni yönetim aklının" daha büyük resminin bir parçası olduğunu öne sürer (Foucault 2008,

21–22).[2] Foucault, biyopolitikanın sorunlarının liberalizmden ayrı biçimde değerlendirilemeyeceğini öne sürerek liberalizm ile biyopolitika arasındaki bağı daha da sıkılaştırır, "[z]ira, tüm bu konular liberalizmin zaman içinde üstesinden gelmesi gereken zorluklar oldu"ğu için, nüfusun politik öznesi "hukuk öznelerine ve bireylerin girişim özgürlüklerine saygı gösteren bir sistem" (Foucault 2008, 317) içerisinde dikkate alınacaktır. Liberalizm ile biyopolitikanın bütünleşmesini yorumlayan Lemke, bir yönetim sanatı olarak liberalizmin onu olası bir müdahale alanı olarak açan bir doğa anlayışını gerektirdiğine işaret eder; öyle ki "[d]oğa, yönetimsel pratiklerin uygulandığı maddi bir töz değil, daha ziyade yönetimsel pratiklerin daimi ilişkili olduğu şeydir" (Lemke 2011, 46-7). Dahası, liberal yönetim sanatları, bireylerin ve nüfusların etkileşimini yönetmek ve refahı temin etmek için güvenlik teknolojilerine dayanmaktadır; bunu, bir fenomenin ölçülebilir gerçekliğinden ve normun değişkenliğin manipülasyonundan hareketle bir normalleştirme süreci aracılığıyla yapmaktadır. Buradan, liberalizmin biyopolitikayı anlama projesi için ayrıcalıklı bir analiz nesnesi olduğunu anlayabiliriz, çünkü liberalizmde bireyin ve nüfusun indirgemeci olmayan bir ağ biçiminde yayılışı, özellikle kritik hale gelmiştir. Bu nedenle, biyoiktidar ve biyopolitika hakkındaki seminer dizisi ve eşzamanlı olarak yayınlanan röportajlarındaki değişimler, Foucault'nun kavramlarını ve analizlerini iyileştirme, detaylandırma ve yeniden işleme eğilimini gayet güzel bir şekilde gösteriyor olsa da bu, onun biyoiktidar ve biyopolitika çerçevesini reddettiği anlamına gelmez. Daha ziyade yukarıda tartıştığımız iki seminer dizisinin de, tıpkı *Bilme İstenci*'nde olduğu gibi, biyoiktidarın analitik ve soykütüksel "ufku" (Senellart 2007, 370) içerisinde işlediğini ve Foucault'nun daha önceki seminer dizileriyle geniş ölçüde süreklilik arz ettiğini görebiliriz. Şüphesiz tartıştığımız seminerler, sözgelimi *Toplumu Savunmak Gerekir*'deki erken, biraz şematik analizi daha karmaşık hale getirmişlerdir, fakat nihayetinde bir kopuş teşkil etmekten ziyade, analizi genişletmektedirler.[3]

[2] Foucault'nun bu yorumu, sunumunda dile getirmediği ancak sunum metninde yer alan bölümden alınmıştır (bkz. Foucault 2008, 20-22'deki dipnot).

[3] Dean, bir yönetim sanatı olarak anlaşılan liberalizmin Foucault için oldukça önemli olduğunu, zira "bunca yıldır savaştığı bu (egemenlik hayaletini) kovmayı" vaat ettiğini öne sürer (Dean 2013, 41).

İlginçtir ki, yönetim lisanına yönelik benzer bir değişim, Agamben'in eserinde de göze çarpmaktadır. İkinci bölümde gördüğümüz üzere, *Homo Sacer*'de Agamben, (karmaşık yollarla egemenlikle ilişkili) farklı bir iktidar rejimi oluşturan biyopolitika kavrayışından ziyade, egemenliğin kendisinin biyopolitik olduğu görüşünü ileri sürer. Belirttiği üzere "egemen iktidarın -saklı da olsa- orijinal çekirdeğini oluşturan şey, çıplak yaşamın siyaset alanına dâhil edilmesidir. Hatta egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinliğin biyopolitik bir beden yaratmak olduğu dahi söylenebilir" (Agamben 1998, 6). Bu sav, Foucault'nun keşfettiği egemenliğin modern siyasetteki konumunun kararcı biçimde yeniden düzenlenişini teşkil etmektedir; biyoiktidarda seferber edilen çoklu iktidar teknikleri arasındaki bir unsur olan egemen ölüm hakkı kavrayışı yerine, burada egemenlik başroldedir. O halde politik iktidar, egemen iktidardır. Dahası bu iktidar, Carl Schmitt'in önerdiği gibi normal durum ve istisna hakkında karar verme kapasitesinden ibarettir. Egemenliğin bu yeniden konumlandırılışı zorunlu olarak oldukça farklı bir biyopolitika kavrayışına kapı aralar; önceki bölümlerde gördüğümüz üzere, söz konusu olan, artık düzenleyici araçlar olarak toplumsal normlar değil, hukuk ve onun şiddetle ve kılıcın gücüyle olan bütünsel ilişkisidir.

Agamben *Homo Sacer*'de egemenliğin merkeziliği hususunda görece net olsa da, sonraki kitaplarında egemenlik giderek merkeziliğini kaybeder, *The Kingdom and The Glory*'de ise yerini neredeyse tümüyle yönetim paradigmasına bırakır. İstisna Hali'nde Agamben, "istisna halinin çağdaş politikada egemen yönetim paradigmasına dönüşme eğiliminin her geçen gün artmakta olduğunu" iddia eder (Agamben 2005, 2). Bu noktada yönetim kavramının ortaya çıkışı ilginçtir, ancak kavram teorileştirilmez ve metin boyunca yürütülen tartışma, yine esas olarak egemenlik sorununa atıfta bulunur. Yine de bu, yönetim ile egemenlik arasındaki ilişki hakkındaki soruları kışkırtır. Bu sorular *The Kingdom ve The Glory* ile ilgili olarak daha da acil hale gelir. Zira Agamben, "çelişkili ama işlevsel olarak birbiriyle ilişkili" iki politik paradigmanın izlerinin erken dönem Hıristiyan teolojisinden itibaren takip edilebileceğini öne sürer. Bunları "egemen iktidarın aşkınlığını tek Tanrıya dayandıran politik teoloji ve bu aşkınlığı hem ilahi hem de

insani yaşamın -dar anlamda politik değil, haneye dair- içkin bir düzenlenişi olarak düşünülen *oikonomia* fikriyle ikame eden ekonomik teoloji" (Agamben 2011, 1) olarak tanımlar. Sonra şaşırtıcı bir iddiada bulunur: "Siyaset felsefesi ve modern egemenlik teorisi birinci paradigmadan türer; modern biyopolitika ise, ekonominin ve yönetimin, toplumsal yaşamın diğer her veçhesi üzerindeki mevcut zaferine değin, ikinci paradigmadan türer" (Agamben 2011, 1). Bu, egemenlik ve biyopolitikanın bir ve aynı şey olduğu şeklindeki daha önceki savlarında önemli bir revizyona delalettir; mevcut durumda egemenlik bir kenara bırakılır ve *oikonomia* -politikadan dışlanan hanehalkının yönetimi- biyopolitikanın kökeni olarak öncelik kazanır. Bu revizyon göz önüne alınmak suretiyle Agamben'in argümanı hakkında daha fazla düşünmek verimli olacaktır.

Agamben'in *The Kingdom and the Glory*'deki tartışması karmaşık ve geniş kapsamlıdır; burada, geliştirilen argüman hakkında birkaç noktaya değinmekle yetineceğim. Bu hususlardan ilki, Agamben'in kendi argümanını Foucault'ya ve aynı zamanda eserleri *Homo Sacer*'in merkezinde yer alan Carl Schmitt'e karşı nasıl konumlandırdığına dair-dir. Foucault ile ilgili olarak Agamben, *The Kingdom and the Glory*'i, Foucault'nun yönetimsellik soykütüğünün "sonrası"na yerleştirir ve Foucault'nun soykütüğünü tamamlayamamasının "içsel nedenlerini" anlama girişimi olarak konumlandırır (Agamben 2011, xi). Foucault, on altıncı yüzyılda ortaya çıkan genel yönetim sorununun on sekizinci yüzyılda yönetimsel akılla pekiştiğini düşünürken, Agamben'in okuması, yönetimin tarihini Tertullianus gibi erken Kilise Babalarına dek geri götürür. Dahası Agamben, Foucault'nun yönetim analizlerinin tüm güçlü yanlarına rağmen, ele almakta başarısız olduğu şeyin *oikonomia*'nın teolojik veçheleri olduğunu belirtir, ki kendi analizinin odağında bu veçheler bulunur. Detaylandırmak adına, Schmitt ile Eric Peterson arasındaki Deccal'in gelişi, dolayısıyla da kurtuluşu erteleyen *katechon*'un doğası ve politik teoloji hakkındaki anlaşmazlığa döner. Agamben için bu tartışma, öncelikle Peterson'ın çalışması, Schmitt'in "modern devlet teorisinin tüm önemli kavramları, sekülerleştirilmiş teolojik kavramlardır" şeklindeki özlü ifadesine meydan okumaya olanak tanıdığı için önemlidir (Schmitt 1985, 36; daha fazla tartışma için

bkz. McLoughlin 2015). Schmitt'e karşı Agamben, politika ile teoloji arasındaki ilişkinin "her daim iki yönlü olduğunu" göstermek ister (Agamben 2011, 193). Buna ek olarak politika ile teolojinin kesiştiği nokta görkemdir; Agamben'in belirttiği üzere görkem "teoloji ve politikanın sürekli olarak iletişim kurduğu ve birbirleriyle alışverişte bulunduğu gizli temas noktasıdır" (Agamben 2011, 194). Ancak bu iddianın önemini anlamak adına Agamben'in *oikonomia* soykütüğüne geri dönmemiz gereklidir.

Agamben'in *The Kingdom and the Glory*'deki amacı, yönetimselliğin tarihini Foucault'nun tartıştığı erken dönem Hıristiyan pastoralliğinin ötesine, *oikonomia*'nin Hıristiyan Teslisi doktrini içerisindeki en eski formülasyonlarına dek takip eden bir yönetimsellik soykütüğü temin etmektir. Agamben ilk olarak, erken dönem Hıristiyan teolojisinde, özellikle de kutsal Üçlü Birlik doktrininin başlangıç evrelerinde "*oikonomia*" teriminin anlam ve işlevinin izini süren sözlüksel bir analize yönelir. Terimin uzunca bir geçmişi olsa da -ki Antik Yunan'da *oikos* veya hane düzenini belirtmek için kullanılmaktadır- Agamben'i asıl ilgilendiren, Tanrı'nın dünyayla ilişkisine dair teolojik kavrayışı geliştiren ve bunu ilahi takdir kavramıyla birleştiren ilk Kilise Babaları'dır. *Oikonomia*'nın Üçlü Birlik tartışmalarına dâhil edilmesinin temel amaçlarından birinin, birçok tanrı gerekliliğinden feragat etmek yerine Tanrı'da bir bölünme oluşturarak çoktanrıcılık tehdidine karşı koymak olduğunu öne sürer. Ancak bu, Batı felsefesini bundan böyle meşgul edecek bir bölünmeyi, yani, söz konusu olanın özgürlük ve irade olduğu varlık ile eylem arasındaki ayrımı dâhil etmektir.[4] Agamben buradan hareketle, Krallık ve Yönetim arasındaki ayrım ve onun ortaya çıkmasına ve sağlamlaşmasına katkıda bulunan çeşitli yazarlar hakkındaki tartışmasına döner. Teslis teolojisinin getirdiği bölünmenin "hüküm süren ama yönetmeyen" kral ya da egemen nosyonuna temel teşkil ettiğini ve iktidarın işlevsel etkinliğini yönetim kademesine, dünyevi işlerin idaresine kaydırdığını ileri sürer.

Eğer durum buysa, iktidarın görünürdeki törensel veçhelerinin neden sürdüğüne dair bir soru ortaya çıkar. Görkemin sürdürülmesi

[4] İrade hakkındaki bu kısa tartışma, *Opus Dei*'deki daha uzun analizin habercisidir.

sorunu ve onun *oikonomia* ile ilişkisi ya da "yönetim ve etkili idare (*oikonomia*) olarak iktidar ile törensel ve ayinsel krallık (Görkem) olarak iktidar" (Agamben 2011, xii) arasındaki ilişki, aslında Agamben'in analizinin merkezi düğüm noktasıdır. Agamben'e göre bu ilişkinin önemi, "Batı'nın yönetimsel makinesinin nihai yapısı kabilinden bir şeye göz atmamıza" (xii) olanak tanımasıdır. Agamben'in bu ilişkiyi aydınlatmak adına ele aldığı örnek niteliğindeki görkem veya yüceltme vakaları, haklarında birkaç ilginç sav ileri sürdüğü ayinsel şükür duaları ve alkış[5]lardır. Agamben ilk olarak, farklı şekillerde ve farklı amaçlarla olsa da Schmitt ve Peterson'ın, ayin ve alkışların hukuki ve politik önemi hususunda mutabık olduklarını gösterir. İkincisi, "Baba ile Oğul arasındaki karşılıklı yüceltmeyi" içerdiği ölçüde *oikonomia*'nın Teslis doktrinindeki görkemle içten içe bağlantılı olduğunu öne sürer (Agamben 2011, 201). Dahası ayin ve alkış yoluyla üretilen görkem, nihayetinde Krallık ve Yönetimin dile getirilme aracıdır ve bu itibarla hüküm sürme ile yönetim, varlık ile eylem vs. arasındaki köprüdür. Son olarak, çağdaş dönemde politikanın törensel veçheleri azalmış gibi görünse de alkış, gerçekte yalnızca biçim değiştirmiştir, öyle ki artık kitle iletişim araçları ve popüler kanaat, alkış üretiminde "mevcut insanların" yerini almaktadır. Agamben, şu sonuca varır: "Çağdaş demokrasi, tümüyle görkem, yani alkışın tesiri üzerinde kurulmuş olan, medya tarafından her türden hayal gücünün ötesinde çoğaltılan ve yayılan bir demokrasidir" öyle ki, söz konusu olan "politik sistemin merkezi olarak görkem işlevinin yeni ve duyulmamış bir yoğunlaşması, çoğaltılması ve yayılmasından başka bir şey değildir" (Agamben 2011, 256). Böylelikle, politikanın *oikonomia*'da yönetimselleştirilmesiyle, alkış ve görkem ihtiyacı ve onların işlevi kademeli olarak ortadan kalkmak yerine, aslında modern politikanın tanımlayıcı ve merkezi özelliği haline gelmiştir.

Bir bakıma, Agamben'in düşüncesinin yönetim fikrine doğru kayışı, Foucault'nun düşüncesindeki belirgin değişimi yansıttığı için şaşırtıcı değildir. Yukarıda yazılanlardan da anlaşılacağı üzere, gerçekten de Agamben'in analizinin genel hatları, her ne kadar

[5] Ing *acclamation*, lat. *acclamatio*; kamusal yaşamda yüz yüze onayın ritüelistik sesli ifadesi - ç.n.

nihayetinde Foucault'nun tezlerinin esaslı bir revizyonunu gerektirseler de, Foucault'ya bir yanıt olarak teşkil edilmiştir; ki bu Agamben'e göre müşterek bir hamledir. Ne var ki Foucault için yönetime geçiş, onun biyopolitika ve biyoiktidar hakkındaki önceki açıklamalarının tümüyle reddedilmesini gerektirmese de, Agamben'in *The Kingdom and the Glory*'de öne sürdüğü tez, onun biyopolitikaya dair *Homo Sacer*'deki argümanlarının önemli ölçüde gözden geçirilmesini gerektirebilir. Başka bir deyişle *The Kingdom and the Glory*, Homo Sacer serisindeki ciltlerden biri olsa da, metnin argümanı, ilk cildin tezini tamamlamaktan ziyade, onunla münakaşa içerisindedir. Burada ayrıntılı olarak inceleyemeyecek olsam da, Agamben'in *oikonomia*'nın soykütüğüne ve bunun onun çağdaş siyaset üzerindeki etkilerine ilişkin analizi, yalnızca siyasetin karar verici mercii olarak egemenin öneminin azaldığını değil, aynı zamanda egemenin iktidarının bölündüğünü de öne sürmektedir, öyle ki hükmetme kapasitesi olsa olsa yönetme kapasitesinin yanında yer alır. Dahası, modern çağda öncelikli olan, yönetimin bu ikinci veçhesidir, öyle ki politika, egemenliğin "kurucu dışı ya da olumsuz temeline" dayanıyor olsa bile, bir ekonomik düzen ve idare meselesi olarak görünmektedir (Prozorov 2014, 92). Agamben'in düşüncesindeki bu tutum değişimi, daha fazla inceleme gerektiren önemli soruları, özellikle de yönetim ve ekonomik düzenin hâkim olduğu bir siyasette şiddetin rolü meselesini gündeme getirir. Şiddet konusuna bilahare döneceğim ama önce Foucault ile Agamben'in yönetim tartışmaları hakkında bir hususa daha değinmek istiyorum.

İlginçtir ki yönetimin soykütüğüne ilişkin bu iki tartışma da ekonominin politik rolü ve anlamına dair oldukça önemli düşüncelere öncülük eder. Yukarıda bahsettiğim üzere Foucault'nun devletin yönetimselleşmesine ilişkin açıklaması, liberal yönetim sanatının gelişiminde politik ekonominin konsolidasyonunun oldukça kritik bir faktör olduğunu varsayar. Foucault'nun öne sürdüğü üzere politik ekonomi, şeylerin, özellikle de piyasada belirlenen fiyat ve değerin doğal düzeni doğrultusunda yönetimin kendi kendini sınırlaması fikrini doğurmuştur. Buradan hareketle Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*'nun ilerleyen derslerinde, Alman Ordoliberallerinin ve Amerikan Chicago

Okulu'nun yönetişim ile ekonomi arasındaki ilişkiyi nasıl tasavvur ettiklerine dair analizler sunar. Ordoliberaller, devlet tarafından yaratılan "kurumsal ve hukuki bir çerçeve içinde düzenlenmiş (ancak planlanmamış veya yönlendirilmemiş) bir piyasa ekonomisinin nasıl olabileceğini belirlemeye" çalışır (Foucault 2008, 323). Chicago Okulu'ysa piyasa rasyonalitesinin, aile hayatı, eğitim, ceza infaz kurumları vb. gibi esasen ekonomik olmayan yaşam alanlarını kapsayacak şekilde genişletilmesini savunur. Ek olarak Foucault, Chicago Okulu'nun klasik *homo œconomicus* ya da iktisadi insan figürüne dönüşü teşvik ettiğini belirtir. Ancak bu figür "mübadelenin tarafı" olarak değil, bir girişimci, bilhassa da "kendisinin girişimcisi," yani "kendisinin şirketi, kendisinin sermayesi, kendisinin üreticisi, kendi gelirinin kaynağı" (Foucault 2008, 226) olarak anlaşılır. Agamben, *The Kingdom and The Glory* boyunca, ekonomik yönetim ve idare olarak *oikonomia* kavramının ayrıntılı bir soykütüğünü sunar ve temel argümanına ek olarak "modernlerin ekonomisi" üzerine düşüncelerini de belirtir. Fizyokratların yanı sıra Adam Smith gibi figürler ve onun "görünmez el" nosyonu da dâhil olmak üzere çok sayıda filozof hakkında yorumda bulunurken, politik ekonominin "ilahi takdire ait *oikonomia*nın toplumsal rasyonalizasyonu" olduğunu ifade eder (Agamben 2011, 282). Dahası, modern liberalizmin *oikonomia* düzenine içkin, aşırı bir tezahür olduğunu, ancak yine de ekonomik teolojiye bağlı kaldığını öne sürer (Agamben 2011, 285).

Ekonomiye dair bunca tefekküre karşın, Foucault ve Agamben'in yanı sıra Arendt ve Esposito'nun da yeterince ele almadığı temalardan biri, yaşam politikasının kapitalizmle nasıl bütünleştiğidir. Şüphesiz *Bilme İstenci*'nde Foucault şu iddiada bulunmuştur: "Biyoiktidarın kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir öğesi olduğu kuşku götürmez; çünkü kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus fenomeninin ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına alınmıştır" (Foucault 1990, 140– 1). Agamben de zaman zaman, sermayenin *bios*'un modern "*zoē*-leşmesine" katkısı ve güçlü bir sermaye eleştirisi biçiminde, biyopolitika ve harikulade kapitalizmin dinamikleri hakkındaki görüşlerini belirtir. Fakat ne yazık ki, bu görüşlerini derinleştirmemiştir. Gelgelelim biyoiktidar ile

sermaye arasındaki rabıta, Hardt ve Negri'nin çalışmalarında analiz edilir. Biyopolitik üretim nosyonları, Foucault'nun iddiasına doğrudan bir yanıttır ve bu nosyon aracılığıyla, Foucault'nun ortaya koyamadığını iddia ettikleri sermaye ile biyoiktidar arasındaki ilişkinin unsurlarını anlamaya çalışırlar. Özellikle, Marksçı ekonomik üretim nosyonunu, öznelliklerin üretimini ve toplumsal yaşamın kendisini, yani *bios*'u da içerecek şekilde genişletirler. Onlara göre çokluk, bu düzeyde, İmparatorluğun hizmetindeki biyopolitik üretime karşı temel bir direniş teşkil eder. Bu nedenle Hardt ve Negri, sermaye -özellikle üretim alanı- ile biyoiktidar arasındaki ilişkiyi incelemek için genel bir çerçeve önerirler.

Bunların da ötesinde, gelişmekte olan biyoteknoloji ekonomilerine ilişkin "biyosermaye" kavramıyla ifade edilen daha özgül analizler de geliştirilmiştir. Sözgelimi biyosermaye başlığını taşıyan kitabında Kaushik Sunder Rajan, yirminci yüzyılın sonlarında kapitalist ekonomik süreçler ile genetik biyobilimlerin bütünleşmesini inceleyerek bir yanda bilimin artan şirketleşmesinin, diğer yanda da biyolojik pazarların ortaya çıkışının izini sürer. Sunder Rajan'a göre, genom bilimi gibi yaşam bilimleri "içinde ortaya çıktıkları kapitalist politik ekonomik yapılar tarafından üstbelirlenir." Bununla, bu yapıların belirlemediğini, fakat çağdaş biyobilimlerin ortaya çıktığı "sahneyi orantısız bir şekilde kurduğunu" (Sunder Rajan 2006, 6) kastetmektedir. Yine de sermaye ile yaşam bilimleri arasındaki ilişki tek yönlü değildir, çünkü sermayenin kendisi de bu etkileşimin bir sonucu olarak değişmektedir: "Yaşam bilimleri, kapitalizmin yeni bir yüzünü ve aşamasını", yani biyosermayeyi "temsil ederler" (Sunder Rajan 2006, 3). Sunder Rajan bu projeyi, Foucault'nun biyoiktidar ve biyopolitika hakkındaki çalışmalarını, meta biçimleri ve mübadele süreçleri gibi Marksist politik ekonomi kavramlarıyla daha yakın bir diyaloga sokma girişimi olarak tasarlar. Ayrıca, yaşamı tasavvur etmenin olası yolunun, sermaye ile yaşam bilimlerinin birleşiminden geçtiğini öne sürer. "Genom biliminin sağladığı bilgi türleri, yaşamı Aristotelesçi *poiesis* açısından *değil*, daha ziyade geleceği olasılıklar açısından hesaplayabildiğimiz şeyler şeklinde, *dilbilgisel* olarak belirli şekillerde tasarlamamıza olanak tanır" diye yazar (Sunder Rajan 2006, 14). Bu noktada Sunder

Rajan'ın eseri, yaşam bilimlerinin, genetik bilgiye dayalı yeni toplumsal ilişki biçimlerine kapı araladığını öne süren ve bunu "biyotoplumsallık" kavramıyla ifade eden antropolog Paul Rabinow'un çalışmasıyla örtüşmektedir. Bunlar, vücut dokusunun küresel doku alışverişi sistemleri içerisinde metalaşmasını ve laboratuvar emeğine olan bağımlılık da dâhil olmak üzere yaşam bilimlerinin politik ekonomisini inceleyen Cathy Waldby (2006) ve Melinda Cooper (2008; 2014) gibi sosyologların çalışmalarıyla da tamamlanır ve genişletilir. Bu araştırmacıların açıklığa kavuşturduğu üzere yaşam bilimleri, yaşamı tasavvur etmenin ve yaşamanın olası yolları üzerinde temel bir etkiye sahiptir; bunun sonuçlarını sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak inceleyeceğim.

Şiddet

Yönetim sorunu ve "devletin yönetimselleştirilmesi", siyasette şiddetin görülme sıklığı hakkında sorular doğurmaktadır, zira egemenlikten ve bağıntılı ölüm hakkından uzaklaşmakla, siyasette de şiddetin azaldığı düşünülebilir. Ancak bugün çevremize baktığımızda, sözgelimi devletin ya da ulusun çıkarları olarak anlaşılan şeylerin hemen hepsinin çoklukla savaş araçlarıyla korunduğu göz önüne alındığında, siyaset ile şiddetin sıkı sıkıya birbirine bağlı olduğu neredeyse inkâr edilemez görünür. Bu nedenle, Carl von Clausewitz'in "savaş, siyasetin başka araçlarla devamıdır" özdeyişi pek de şaşırtıcı değildir ve modern siyasetin doğası hakkında derin bir gerçeği ifade ediyor gibi görünmektedir. Bu bariz çelişki doğrultusunda biyopolitika ile ilgili olarak şiddetin statüsü sorunu, önceki bölümde tartışılan temel teorik çerçeveler arasındaki ana fay hatlarından birini oluşturmaktadır. Takip eden kısımda, biyopolitika çalışmalarındaki şiddet sorununa yönelik birkaç farklı yaklaşımı ele alıyorum. Bu, siyasetin ve hukukun doğasına ilişkin bazı temel varsayımları aydınlatmaya yardımcı olmasının yanı sıra, sonraki bölümde yürüteceğim haklar ve özellikle insan haklarına ilişkin tartışmaya peşrev mahiyetindedir. Clausewitz aforizmasının ve çağımızda şiddetin bir siyaset biçimi olarak yaygın kabulünün aksine Hannah Arendt, şiddet ile siyasetin bir ve aynı olduğu iddiasını tartışmaya açar.

Şiddet Üzerine adlı ince eserinde Arendt, şiddetin politik amaçları gerçekleştirmenin bir aracı olarak neredeyse sorgusuz sualsiz kabulünü ele alır ve yaygın inanışın aksine, şiddetin siyasetten farklı olmakla kalmadığını, aynı zamanda onu baltaladığını savunur. Şöyle yazar:

> Politik açıdan iktidar ve şiddetin aynı şey olmadığını söylemek yeterli değildir. İktidar ve şiddet birbirinin karşıtıdır. Birinin mutlak hakimiyetini kurduğu yerde diğeri barınamaz. Şiddet, iktidarın tehlikeye girdiği anda ortaya çıkar. Ama kendi başına bırakılırsa, iktidarın kayboluşuna yol açar. ... Şiddet, iktidarı yıkıma uğratabilir, ancak iktidar yaratma kabiliyetinden alabildiğine yoksundur (Arendt 1969, 56).

Arendt"n görüşü, "[birisi] üzerinde uygulanan iktidar" şeklindeki modelin reddedilmesi ve iktidarın "insanın sadece eyleme kabiliyetine değil, uyum içinde eyleme kabiliyeti" olarak yeniden tanımlanmasına dayanır (Arendt 1969, 44). Kolektif eylem olarak Arendt'in iktidar anlayışı, insanın çoğulluğu durumuyla bütünsel olarak ilişkili olan *İnsanlık Durumu*'ndaki eylem kuramlaştırmasını anımsatır. Bu bakımdan politik iktidar, şiddetten ziyade *iknayı* gerektirir, ancak şiddetin politik amaçlara ulaşmak için haklı gösterilebileceği zamanlar da olabilir. İlginçtir ki, Richard Bernstein'ın tartıştığı üzere Arendt, "insan eseri dünyanın yaratıcısı" olan *homo faber*in "her daim doğanın tahripçisi olduğu" (Arendt 1998, 139) sürece şiddetin tüm imalatlarda mevcut olduğunu da öne sürer. Sonuç olarak şiddet, dünya kurmada kaçınılmaz olsa da, "[*homo faber*in] zihniyeti her yere yayıldığında ... özellikle devletlerin kurulması ve biçimlendirilmesinde şiddeti 'meşrulaştırdığından' ötürü" bu, sorunlu hale gelir (Bernstein 2011, 19). Böylelikle Arendt, şiddete dair çok yönlü bir bakış açısı geliştirmiş olur; şiddet hem dünyayı kurarken kaçınılmaz hem de uyum içinde hareket etmek anlamındaki politik iktidar açısından yıkıcıdır, ama aynı zamanda *homo faber*'in faydacı araç-amaç mantığı tarafından yönlendirilen politik alan içerisinde gitgide meşrulaştırılır.

Agamben'in Arendt'ten yoğun şekilde etkilendiğini öne sürmüş olsam da, aralarında hatırı sayılır bir mesafenin bulunduğunu gördüğümüz husus, şiddet sorunudur. Özetlersek, bunun nedeni, Agamben'in Arendt'in eylemin politikliğine ilişkin açıklamasını ve dahası, politika kuramında kurucu kavram olarak ölümün bırakılıp yerine doğarlığın

önerilmesi kabul etmemesidir. İkinci bölümde gördüğümüz üzere *Homo Sacer*'de Agamben, şiddetin, hukukun yerleşik bir özelliği olduğu ve hukukun da biyopolitika içerisindeki başlıca düzenleyici araç olduğu görüşünü ileri sürer. Ayrıca, çıplak yaşamı politikanın ilk/kökensel figürü olarak konumlandırılışı, ölümün politik iktidarın merkezi ve motive edici gücü olarak kalmasını temin eder. Dahası, başlangıçta biyopolitika olarak görünen şeyin aslında daha doğru bir tanımlamayla thanatopolitika ya da ölüm politikası olarak nitelendirilebileceğini ortaya koyar. Bu anlamda Agamben'in biyopolitika teorisinde söz konusu olan, yaşamın korunması ve iyileştirilmesi değil, yaşam ile ölüm arasındaki farklılaşma ilkesinin tümüyle baltalanması anlamında tedavi edilemez bir şekilde ölümle aşılanmış bir yaşamın üretimidir. Onun formülasyonunda Nazi toplama kamplarının böylesine öncelikli bir konumda olmasının nedeni budur.

Ancak bu göz önüne alındığında, yönetim biçimindeki modern biyopolitikanın egemenlikten değil, ekonomik teoloji paradigmasından türediğini belirten sonraki *oikonomia* analizi bir muamma teşkil eder. Görünen o ki, bu analiz, şiddetin politik merkeziliği iddiasını hükümsüz kılar; ki Agamben'in *The Kingdom and The Glory*'de şiddetten hemen hemen hiç bahsetmediğini belirtmekte de fayda vardır. O halde sorulması gereken soru, eğer *Homo Sacer*'in egemen kavrayışı karşısında bu biyopolitika açıklamasına öncelik verilecekse, Agamben şiddetin çağdaş politikadaki sürekliliğini nasıl açıklamaktadır? Belki de hüküm süren (ama yönetmeyen) egemenin hükmetmek suretiyle şiddetin mütemadiyen seferber edilişi için temel temin ettiğini öne sürebiliriz. Gel gör ki *The Kingdom and The Glory*'de bu görüşü destekleyecek pek bir kanıt bulunmadığından ötürü, iddiamız yalnızca spekülasyondan ibarettir. Her halükârda, şimdiye kadar biyopolitika çalışmaları alanında en büyük etkiye sahip olanlar, *Homo Sacer*'in argümanlarıdır ve bu alanda, Agamben'in biyopolitikanın doğası gereği şiddet içerdiği şeklindeki yorumuna verilen yanıtlar karmaşıktır.

Agamben'in *Homo Sacer*'de şiddet sorununu çerçeveleme tarzı, iki karşıt eleştiri biçimi üretmiştir. İlk olarak, Nikolas Rose ve Paul Rabinow, Agamben'in thanatopolitik mantığı abarttığını ve günümüzde

bu mantığın biyoiktidarın özgüllüğünü kavrayamadığını öne sürerler. Onlara göre biyoiktidar, "öldürmek"le değil, "yaşatmak"la ilgilidir; "Çağdaş biyoiktidar düzenlenişinin merkezinde, *telos*u ölüm değil yaşam olan tüm çabalar bulunmaktadır" diye yazarlar (Rabinow ve Rose 2006, 203). Ya da Rose'un belirttiği gibi biyopolitika "ölümlülüğün değil, dirimselliğin mantığına göre" işler (Rose 2007, 70). Netice itibariyle Rabinow ve Rose, çağdaş biyoiktidarın Holokost ile herhangi bir şekilde ilişkilendirilmesine şiddetle karşı çıkarlar, bu nedenle özellikle Hitler Almanya'sını ve daha genel olarak toplama kamplarını modern biyopolitikanın *nomos*u olarak gören Agamben'e olan mesafelerini korurlar. İkincisi, François Debrix ve Alexander Barder (2012) karşıt bir perspektiften, Agamben'in thanatopolitik formülasyonu da dâhil olmak üzere biyopolitik çerçevenin yaşamı ve hatta "ölü yaşamı" değil, bizatihi insanlığın anlamını hedef alan modern şiddetin "dehşet"ini tam manasıyla kavrayamadığını öne sürerler. Onlara göre, "yaşamların ve bedenlerin toz haline geldiği" 11 Eylül sonrası siyaset, biyopolitik tahayyülü aşar; dolayısıyla bu analiz, biyopolitikadan ziyade Adriana Cavarero'nun "dehşetizm" nosyonu ve eleştirel analize koşulabilecek olan can çekişen egemenlik fikri gibi kavramlar gerektirir.

Bana öyle geliyor ki bu bakış açılarının her biri çağdaş dünya siyasetinin çeşitli veçhelerini anlamak adına bir miktar analitik değere sahip olsa da ister biyobilimlerde yaşamın [çeşitli eklerle] geliştirilmesi/iyileştirilmesi, isterse şiddetin olağanüstü dehşeti doğrultusunda olsun, tek bir yöne dosdoğru odaklanmaktan mustariptir. Ancak zorluk, bunların her ikisinin birlikte var olmasıdır; her ikisi de çağdaş küresel düzenin veçheleridir ve insanlığın yaşayan değerlerini kavramamızı güçleştirirler. O halde, sözgelimi hem yaşam bilimleri fenomenlerinin hem de soykırım analizinin yapılmasına imkân tanıyacak denli yeterli esnekliği haiz bir yaklaşım geliştirmemiz gerekir. Başka bir deyişle meziyet, biyopolitikanın hem olumlu, yaşamı teşvik edici boyutunu hem de olumsuz, yaşamı yok edici veçhelerini kapsayabilen bir yaklaşım geliştirebilmededir. Bu türden bir girişime hem Foucault hem de Esposito'nun sunabileceği çok katkı var, ancak tek başlarında alındıklarında her ikisi de başka yönlerden yetersiz kalmakta. Esposito ile ilgili olarak, biyopolitikanın hem olumlu

hem de olumsuz veçhelerini kendi çerçevesine dâhil etmeye çalışmasına rağmen, biyopolitikanın paradigmatik mantığını bağışıklama açısından izah edişinin analitik olarak sınırlayıcı olabileceği söylenebilir. Sözgelimi neden CRISPR-Cas9 gibi bir teknolojinin getirdiği tedavi edici ve iyileştirici olanaklarıyla soykırımın katliamlarını aynı bağışıklık terimleriyle anlamalıyız? Foucault ise, "yaşatma ya da ölüme bırakma" şeklindeki veciz formülüyle daha fazla analitik esnekliğe olanak tanısa da bazı kavramsal kaygılardan muaf değil.

Foucault'nun gördüğü gibi, yaşatmaya adanmış bir iktidar içerisinde şiddetin varlığı ve seferber edilişi, ilk bakışta biraz paradoksaldır ve izah gerektirir. Bunu anlamanın yollarından birisi, biyopolitika içinde egemen iktidarın ve ölüm hakkının seferber edilişine dikkat kesilmekten geçer. Farklı iktidar biçimleri arasında kurduğu üçlü dizge [egemenlik-disiplin-denetim] düşünüldüğünde, biyoiktidar içerisinde egemen iktidarın bu şekilde yeniden etkinleştirilmesi Foucault için makuldür. Yine de bu, bölümün başında andığımız "kralın kafasını uçurma" öğüdüyle çelişiyor gibi görünür. Foucault'nun iddialarını uzlaştırmak adına egemenlik ile egemen iktidar arasında bir ayrım yapmanın faydalı olabileceği öne sürülmüştür. Buna göre egemenlik, politik teorideki sürekliliğini Foucault'nun aktüel iktidar düzeneklerinin sahih bir analizine engel teşkil ettiğini düşündüğü söylemsel egemen (özellikle de monark) figürüne atıfta bulunur. Egemen iktidar ise, şiddet ve ölüm hakkı (Edkins ve Pin-Fat 2004, 3) aracılığıyla sergilenen bu iktidar ilişkileri düzeneklerinin birine göndermede bulunur ve Foucault'nun ileri sürdüğü üzere, ırkçılığın politik bir teknik olarak serpilmesi nedeniyle seferber edilebilir. Achille Mbembe (2003) bu egemen iktidar ve ırkçılık açıklamasına dayanarak, biyoiktidar içerisinde egemen ölüm hakkının seferber edilişini nekropolitika olarak tanımlayarak modern biyoiktidar içerisindeki modern iktidar ilişkilerinin işleyişinde disiplin, biyopolitika ve nekropolitikadan müteşekkil üçlüyü görebileceğimizi öne sürer. Dahası, biyopolitika teorisyenlerinin özellikle sömürgeci şiddetle rabıtası bağlamında modern biyoiktidarın nekropolitikayı bünyesine dâhil etme biçimlerinin yeterince farkında olmadıklarını ileri sürer.

Bu görüş, nekropolitikanın şiddetinin, yalnızca egemen ölüm hakkının yeniden etkinleştirilmiş kalıntısı değil, aslında biyoiktidarın işleyişinde içsel bir unsur olduğunu öne sürer. Foucault'nun biyopolitika içerisindeki savaşa ilişkin açıklamalarını yorumlama girişimlerinde Michael Dillon and Julian Read (2009) bu görüşü daha da geliştirirler. Aslına bakılırsa savaş, Foucault'nun biyoiktidarı da kapsayan ancak yalnızca biyoiktidarla sınırlı olmayan muhtelif iktidar tartışmaları boyunca onu büyük ölçüde ilgilendiren bir olgudur. Bu tartışmalarda Foucault, olabilecek en kışkırtıcı şekilde "katliamların yaşamsal olduğunu" iddia eder (Foucault 1990, 137). Dillon ve Read, bunun, savaşın kendisinin liberal yönetim biçiminin bir unsuru haline gelmesinden kaynaklandığını öne sürerler. Foucault'nun iddiasının anlamı üzerine düşünmeyi sürdürerek, insanları başkaları uğruna öldürmenin biyopolitik mantığını ortaya koyarlar. Ayrıca Dillon ve Reid, Foucault'nun "insanlığın bir tür olarak ortaya çıkışı" (Foucault 2007, 75) hakkındaki yorumunu göz önünde bulundurarak, yönetimsel perspektiften liberal öznenin "ilk referans nesnesi nüfus olan, tür özellikleri açısından araçsal olarak tanımlanan biyolojik bir varlık" (Dillon ve Reid 2009, 19) olduğunu öne sürerler. Liberal yönetişim öznesinin tür-yönelimini "biyoinsan" kavramıyla özetleyerek, liberal savaş tarzının liberal yönetim tarzıyla tutarlı olduğu sürece, biyoinsan adına insana savaş açıldığını iddia etmeyi sürdürürler. Dahası yaşam, artık basitçe ya da güvenli bir şekilde biyolojiyle açıklanamadığından ötürü giderek daha fazla enformasyonel terimlerle anlaşılır hale geldikçe, liberal savaş tarzı da, bilhassa "biyostratejikleşen gramer" yoluyla değişmiştir, zira "[o]rdu, öldürmeyle olduğu kadar yaşam-yaratan ve yaşamı uyarlayabilen süreçlerle de ilgilidir, çünkü tehdidin doğasını bizzat yaşamın kendisinin tehlikeli hale gelişine yerleştirir" (Dillon ve Reid 2009, 125). Netice itibariyle liberal savaş, insanın biyoinsan olarak kuruluşuna uygun olarak yeniden biçimlendirilir. Dahası, bu yeniden biçimlenmeyle birlikte yaşam ile ölüm, birbirinin yerine geçebilir hale gelir; yaşamı teşvik edici ve yaratıcı süreçler, en az yaşamı yok eden süreçler kadar orduyu ilgilendirmektedir. Savaş söz konusu olduğunda yaşam ile ölüm artık karşıt değil, bir anlamda eş-kurucudurlar.

Liberal biyopolitik savaş hakkındaki bu argüman, öldürmenin sadece yaşamak için değil, yaşamın kendisi aracılığıyla da gerçekleştirildiği biyopolitik şiddette yaşam ile ölümün ayrılmazlığını açıkça ortaya koymaktadır. Ancak Nikolas Rose "ölüme terk etmek, öldürmek değildir" (Rose 2007, 70) derken haklıdır; başka bir deyişle, yaşam aracılığıyla öldürme mantığı, yaşamın, bilfiil öldürülmeksizin biyoiktidar içinde yok oluşuna nasıl kolayca müsaade edildiğini henüz açıklamamaktadır. Bu, Foucault'nun biyoiktidarın olumsuz, yaşamı yadsıyan ve "ölüme terk etmek" olarak anladığı veçhelerine dair yorumlarından ikincisine tekabül eder. Burada söz konusu olan, her ikisi de ölümle sonuçlansa da, çoğu kişinin farklı ahlaki kusurları beraberinde getirdiğini düşündüğü öldürme ile ölüme terk etme arasında çizilen biyoetik ayrımın politik bir yorumudur. Netice itibariyle ölüme terk etmenin rasyonalitesi eserlerinde yeterince araştırılmamış olduğundan ötürü Foucault'nun işaret ettiği ama tam olarak açıklığa kavuşturmadığı öldürme ya da ölüme terk etme hususunda farklı politik mantıkların söz konusu olduğunu da ileri sürebiliriz. Fakat nekropolitika egemen öldürme hakkına dayanması itibariyle bu hususta değerlendirilemez.

"Ölüme terk etme"nin biyopolitik mantığını daha anlamlı kılmak adına takip edilmesi faydalı olabilecek hat, Agamben'in terk etme nosyonu olabilir. Agamben bu kavramı Jean-Luc Nancy'nin "Terk edilmiş varlık" başlıklı yoğun felsefi makalesinden ödünç alır. Nancy şöyle yazar:

> *Terk etmek*, egemen bir iktidarı ... havale etmek, emanet etmek veya devretmektir; onun *yasağına*, yani ilânına, celbine ve cezalandırılmasına havale etmek, emanet etmek veya devretmektir. Terk edilmiş varlığın yoksunluğu, maruz kaldığı yasanın sınırsız şiddetiyle ölçülür. ... Terk yasası, kanunun geri çekilme yoluyla uygulanmasını gerektirir. Terk edilmiş varlık, kendisini, yasayı oluşturan bu payeye havale edildiği, emanet edildiği veya atıldığı ölçüde terk edilmiş bulur (Nancy 1993, 44).

Buradan hareketle Agamben terk etmenin, yapısal olarak, biyopolitikada çıplak yaşam üreten içleyici dışlamaya benzer olduğunu söyler. Ancak Nancy'nin terk etme anlayışını Agamben'inkinden ayrı değerlendirirsek, yaşamın, hukukun ve normların gölgesinde yaşanan,

terk edilmiş bir varlığın hukuk tarafından ve hukuka terk edildiği, hem düzenlemeye tabi hem de hukukun geri çekilmesiyle şiddete açık hale gelen dokunaklı bir tasvirini bulabiliriz. Hukukun geçerli olduğu ancak korumadığı, toplumsal normların sınırlarında yaşanan, toplumun terk ettiği bu tür yaşamlar, tıpkı farklı farklı şiddetlere maruz kaldıkları gibi farklı biçimler alırlar. Bunlar, sözgelimi Amerika'daki yoksul ve hamile bağımlılar gibi yüksek düzeyde izlenen, regüle edilen terk edilmiş yaşamlar (Knight 2015), Avustralya'da kalıcı olarak terk edilmiş yerlilerin yaşamı (Povinelli 2015) veya Brezilya'da ölüme terk edilenlerin kapsamlı şekilde kapatılmış yaşamları (Biehl 2013) olabilir. O halde küresel politik ekonominin yapısal bir özelliği olarak anlaşılabilecek terk etme kavramının yapabileceği şey, çağdaş dünyada pek çok yaşamı garanti altına almak adına ızdırap ve hızlandırılmış ölümün "sıradan, kronik ve nahoş" (Povinelli 2015, 13) biçimlerini dile getirmektir.

Terk etme anlayışının ötesinde, ölüme terk etme mantığının da farklı tezahürleri vardır. Bu tezahürlerden biri ölümün, yaşamın özsel bir tamamlayıcısı olarak değil, tekno-bilimsel başarısızlığın bir semptomu olarak ortaya çıkışıdır. Jeffrey Bishop'un (2011) yoğun bakım üniteleri, palyatif bakım ve suni solunum makinelerini incelikle değerlendirerek savunduğu üzere modern tıbbın nihai hedefiölümsüzlüktür; öyle ki ölüm, tıbbi uzmanlık ve teknoloji vasıtasıyla yaşamı sürdürme hususunda bir başarısızlık olarak zuhur eder. Ölen kişinin bakımının tıbbi koşullarında biyopolitikanın yaşamı teşvik edici olumlu boyutu, yaşamı yadsıyan olumsuz veçhe ile sıkı sıkıya bütünleşmiştir; öyle ki, yadsıma yalnızca yaşamı sürdürme telaşının "nafile" olduğu anlaşıldığında gerçekleşir. Yakın zamanlarda Paolo Palladino (2016), çağdaş biyogerontoloji ve yaşlanma karşıtı gündemlerdeki yaşam ve ölüm felsefesini araştırmıştır; buradan, ölümün sürekli ertelenişinde içsel şekilde yaşlanma -aşağı yukarı ölmeksizin yaşlanma- olarak yaşam seyrine dair bir görüş ortaya çıkar. Modern tıp bilimlerindeki bu ölümsüzlük buyruğu [*immortality imperative*], "hekim destekli intihar" [*physician assisted suicide*] ve "ölmede tıbbi yardım" [*assisted dying*] olarak da bilinen "ölme hakkı" tartışmalarıyla karmaşık şekillerde kesişir. Diğer şeylerin yanı sıra bu tartışmalarda

söz konusu olan, özellikle ölümün meydana gelebilmesi için tıp doktorlarının aktif katılımının gerektiği durumlarda, devletin "ölüme terk etmek" için yasal koşulları aleni bir şekilde ne ölçüde yürürlüğe koyduğudur. Bu, açıkça ölümsüzlük buyruğuna aykırıdır ve devletin yaşamın devamını zorlama şeklindeki istisnai yetkisi hakkında önemli soruları gündeme getirir. Bunun da gösterdiği üzere, ölümün devlet tarafından yönetilmesi meselesi oldukça karmaşıktır ve biyopolitik analizin terimleriyle çok çeşitli şekillerde bütünleşir.[6]

Haklar

Muhtemelen terk etme ve belki de ölüme terk etme mantığı, devletsiz kişilere yönelik muamelede ve Arendt'in insan haklarının kökenine ilişkin tartışmasını yürüttüğü *Totalitarizmin Kaynakları*'nda bu doktrine yönelik yakıcı eleştirisinde de söz konusudur. Arendt, *Emperyalizm* adlı ikinci cildin "İnsan Haklarının Çıkmazları" başlıklı kapanış bölümünde on sekizinci yüzyılın sonundaki İnsan Hakları Bildirgesi'nin tarihsel bir dönüm noktası olduğunu öne sürer: "O andan itibaren Yasa'nın kaynağı, Tanrının buyruğu ya da tarihin töreleri değil, insan olacaktı" (Arendt 1968, 170). Bildirge'de "devredilemez" olarak İnsan'a tanınan hakların, meşruiyetleri için hiçbir dış otoriteye bağlı olmaması gerekiyordu. Yalnızca İnsan, hakların öznesi olduğu kadar garantörü de olmalıydı. Ne var ki evrensel olduğu varsayılan insan hakları, hızla, yalnızca emperyal fetihlere tabi olmayan ulusların yurttaşlarını içerecek şekilde sınırlanmıştır. Gerçekte insanın devredilemez hakları, kısa süre içinde ulusal kurtuluş sorunu ve Avrupa ulus-devlet sistemi ile ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiştir.

Arendt, bu iç içe geçmenin etkilerinin tam olarak, ancak 1920'lerden 1940'lara kadar Avrupa'nın devletsizlik kriziyle yüzleşmek zorunda kaldığı dönemde ortaya çıktığını öne sürer: "İnsanlar politik

[6] Devletin ölümü yönetmesine ilişkin diğer örnekler de bu bağlamda değerlendirilebilir. Bunlardan en önemlisi Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya gibi anayasal demokrasilerde idam cezasının hala yürürlükte olmasıdır. Daha fazla tartışma için bkz. Thurschwell 2008; Sitze 2009; Meranza 2011. Ölümün devlet tarafından yönetilmesinin bir başka örneği, kendisi de biyopolitik bir aygıt olarak görülebilecek modern ölüm belgesinin ortaya çıkışıdır. Bildiğim kadarıyla henüz ölüm belgesinin biyopolitik bir analizi bulunmamakta. Ölüm belgesinin akademik olmayan kısa bir tarihi için bkz. Schulz 2014.

yönetimlerinden yoksun kaldıklarında ve asgari haklarına geri çekilmeleri gerektiğinde, onları koruyacak hiçbir otoritenin ve onları garanti altına alacak hiçbir kurumun kalmadığı görüldü" (Arendt 1968, 172). Böylelikle, sözümona devredilemez insan hakları, insanlar artık bir devletin yurttaşı olmadığı durumda uygulanamaz hale gelir, öyle ki insan hakları, nihayetinde bir yurttaş hakkı biçiminden başka bir şey değildir. Bunun yol açtığı kayıp, yalnızca herhangi bir tikel hakkın kaybı değil, Arendt'in "haklara sahip olma hakkı" olarak adlandırdığı, "kişinin eylemleri ve görüşleriyle yargılandığı" bir politik topluluğun kaybı anlamına gelir (Arendt 1968, 176-7). O halde, politik topluluğun dışına sürülmeyle ilgili sorun, kişinin salt tür-üyeliğinin üstünde ve ötesinde, beşeriyete ait olmasını sağlayan özelliklerinden -yani bir kişilikten- yoksun bırakılmasıdır. Arendt şöyle yazar:

> O zamanlar giderek artan sayıda insanın başına gelen felaket, belli hakların değil, her türden hakkı garanti etme iradesine ve gücüne sahip bir topluluğun kaybıydı. Buradan da anlaşılmaktadır ki, insan, insan olarak temel niteliğini, insanlık onurunu yitirmeden de İnsan Hakları denen hakları yitirebilir. Sadece politik topluluğu yitirmek, insanı beşeriyetin dışına sürer (Arendt 1968, 177).

O halde, temelde haklara sahibi olma hakkı bir politika hakkıdır ve beşeriyeti güvence altına alan da politikadır. Arendt'in insan hakları, yurttaş hakları ve kişilik arasında kurduğu ve akabinde devletsizlikle altı oyulan ilişkiler, sonraki biyopolitika araştırmacıları için son derece mümbit olmuştur. Bunlar, sözgelimi Esposito'nun kişi kavramına ilişkin analizine kritik bir kaldıraç sağlar (Esposito 2012, 68-70) ve Agamben için Arendt, haklar söyleminin ve politik egemenliğin çağdaş oluşumlarının radikal bir şekilde reddini olanaklı kılan terimleri sağlamıştır.

Arendt'teki iki husus Agamben için bilhassa önemlidir. Bunlardan ilki, Arendt'in insanın statüsünü yurttaşlıkla ilişkili olarak sorgulama biçimidir. Devletsiz halkların yasal statü eksikliği nedeniyle politik topluluğun dışına sürüldükleri ölçüde insan türüne aidiyetleri, diğer hayvan türlerine, yani sadece biyolojik olgusallığa ait olmaya benzer. *İnsanlık Durumu*'nda daha da geliştirilmiş olan siyaset teorisi açısından devletsizler veya mülteciler, eylem ve insan yapısı

alanlardan -dolayısıyla politik olandan- dışlanırlar ve "salt varoluş" ya da "soyut çıplaklık" durumuna indirgenirler. Agamben'in terimleriyle bu, kabaca *zoē* statüsüne veya salt biyolojik yaşama eşdeğerdir; gerçi Agamben'in [*zoē*'nin] *bios*'la (politik yaşam) ilişkisi hakkındaki açıklaması, bu koşullar arasındaki müphemliği Arendt'ten daha fazla vurgulamaktadır. Agamben bu hususu ulus-devletler ile doğum arasındaki ilişkiyi vurgulamak amacıyla da genişletir ve "[u]lus-devletin, o topraklarda doğmayı veya doğumu (yani insanın çıplak yaşamını) egemenliğinin kurucu temeli haline getiren bir devlet anlamına geldiğini" öne sürer (Agamben. 2000, 21). Bu, sadece *bios* ve *zoē* arasındaki ayrımın silikleştiğini vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda Agamben için ulus-devlet oluşumlarında doğal olan ile politik olan arasındaki içsel ilişkiyi ve bunların ürettiği ve dayandığı haklar gibi kavramları da açıklığa kavuşturur. Agamben'e göre yalnızca insan haklarına başvurmak değil, aynı zamanda herhangi bir yurttaş hakkına yaslanmak da egemenlik ile doğal yaşam arasındaki bu biyopolitik ilişkiyi zorunlu olarak yeniden şekillendirecektir. Dahası, politik haklar, biyopolitik egemenliğin şiddetine bir sınırlama anlamında etkisizdir ve "politik özgürlükleri yurttaş haklarına dayandırma çabaları ... nafiledir" (Agamben 1998, 181).

İkinci önemli husus bununla yakından ilgilidir. Agamben'in işaret ettiği gibi, Arendt'in devletsizlik ve insan haklarıyla ilgili bölümünün başlığı "Ulus-Devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu"dur. Haklar ile ulus-devlet ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğu ölçüde, birinin yıkılışı beraberinde diğerinin sonunu getirecektir. Dahası, mülteci sayısınındaki -başlangıçta Birinci Dünya Savaşı'ndan kaynaklanan, fakat görünüşe göre oranı giderek katlanan- devasa artış, devletin doğal yaşamdaki temelini belirgin hale getirerek ve ulusal egemenlikten farklı, yeni bir siyaset için olanaklar açarak devletin sona ermesine katkıda bulunur. Başka bir deyişle mülteci figürünün insan haklarını pekiştirmesi gerekirken, "insan ile yurttaş ve o toprakta doğmak ile milliyet arasındaki özdeşliği kırarak" (Agamben 2000, 21, 23) insan hakları kavramında radikal bir krize işaret etmiştir. Kısacası mülteci, ulus-devlet oluşumlarında krize yol açan ve böylece yeni bir siyaset ufku doğuran bir "sınır-kavram"dır. Mültecilerin "halkın öncüsü"

olduğu şeklindeki Arendtçi formülasyona atıfta bulunan Agamben, yeni bir devletin oluşumu kehanetinde bulunduklarından değil, devlet, doğarlık ve bölgesellik arasındaki bağı kopardıkları, böylelikle "bölgesel olmayan" veya "bölge-dışı" yeni bir topolojik belirsizliğin olasılığını başlattıklarından ötürü mülteci öncülüğünün söz konusu olduğunu belirtir. Böyle bir alan, sınırların içi ve dışı (ki bu, Avustralya ve Birleşik Krallık gibi Batılı liberal demokrasilerdeki son "mülteci krizinin" açıkça ortaya koyduğu üzere, ulus-devletin anahtarı olan düzenlemedir) arasındaki ayrımda delikler açmayı, böylece siyaseti ulus-devlet oluşumundan özgürleştirmeyi ve her yurttaşın mülteciyi kendisi olarak tanımasını sağlamayı gerektirir (Agamben 2000, 23-5).

Agamben'in egemen şiddete müdahale ve bu şiddete karşı korunma aracı olarak insan haklarını reddedişi, onun daha geniş biyopolitika açıklamasıyla ve hukuk terimlerinin ötesinde yeni bir siyaset ve yaşam anlayışı mefhumu gereksinimiyle tutarlıdır. Netice itibariyle bu insan hakları eleştirisinin kabulü, teorik olarak çıplak yaşam ve yaşam-biçimi kavramları da dâhil olmak üzere onun biyopolitika çerçevesinin kabulüne bağlıdır. Ancak bunlar sorunlu görünüyorsa, Foucault'nun mültecilerin statüsüne ilişkin bazı kısa yorumlarından çıkarsanabilecek alternatif, daha az mutlakiyetçi ve daha pragmatik insan hakları yaklaşımına başvurabiliriz. Foucault, haklar hususunda çok çeşitli tutumlar alsa da onları *tout court* reddetmez. Daha ziyade gerekli olanın, artık ne egemenliğe ne de disipline bağlı olan *yeni bir hak biçimi* olduğunu öne sürer. Bu "yeni hakkın" kavram olarak nasıl bir biçim alabileceğine dair fikir, Tayland Körfezi'nde Vietnamlı mültecilere yönelik saldırılara yanıt olarak Korsanlığa Karşı Uluslararası Komite'nin kurulması vesilesiyle kaleme alınan ve bir hak mefhumu çağrısında tereddüt etmeyen "Yönetimlerle Yüzleşmek: İnsan Hakları" isimli kısa belgede derlenmiştir.

Teorik bir incelemeden ziyade bir protesto biçiminde belirli bir politik amaç güdülerek yazılan bu belge, "karşılıklı dayanışma göstermekle" ve "insanların ızdıraplarının tanıklığını her daim hükümetlerin gözlerine ve kulaklarına sokmakla yükümlü" bir uluslararası "yönetilenler topluluğu" mefhumunu çağırmaktadır. Dahası bu ızdırap,

"iktidarı ellerinde tutanlara seslenmeyi ve başkaldırmayı mutlak bir hak olarak meşrulaştırır" (Foucault 2000, 474, 475). Haklara bu şekilde başvurulmasının ilginç yanı, insanı temel alan bir fikir olmasından ziyade yönetilenler topluluğu figürüne çağrı yapmasıdır. Ayrıca talep edilen, başkalarının ızdırabı temelinde iktidara ve hükümete direnme hakkıdır; bu, başlı başına bir korunma hakkı değil, direnme ve tanıklık hakkıdır. Bu, yeni bir hak anlayışına tutulan bakıştan gayrı fayda sağlamaz, ancak yine de biyopolitika bağlamında fikir vericidir. Daha genel olarak Foucault'nun yaklaşımında, hakları hümanist bir felsefi antropolojide ya da politik ontolojide temellendirmek durumunda kalmaksızın haklar söyleminin taktik değerini tanıyan bir natüralizm olarak tanımlanan şeyi görebiliriz (Ivison 2014). Foucault daha ziyade, modern devletin bir özelliği olarak gördüğü (egemen/özne ilişkisine karşıt olarak) yönetilen ile yönetim arasındaki ilişkiye başvurur; öyle ki yönetilme koşulu, topluluk, dayanışma ve hakların temelini oluşturur.

Sonuç

Bu bölümde, biyopolitika çalışmalarındaki egemenlik ve yönetim, şiddet ve haklar gibi kavramlar üzerinde dönen temel tartışmalar aracılığıyla siyasetin geniş temalarını ele aldım. İlk kısımda, Foucault'nun *Bilme İstenci*'ni yayımlandığı sıralarda verdiği konferans dizilerini tartıştım. *Bilme İstenci*'nde ortaya koyduğu biyoiktidar hakkındaki düşüncelerini geliştirmek yerine, *Güvenlik, Toprak ve Nüfus* ile *Biyopolitikanın Doğuşu* başlıklı konferans dizilerinde Foucault, biyoiktidar terminolojisinden uzaklaşarak analiz çerçevesi olarak güvenlik ve yönetime kayıyor gibi görünmektedir. Bölüm boyunca, mezkûr seminerlerin biyoiktidardan kesin bir kopuşu temsil etmediğini, daha ziyade önceki şematik çerçeveyi genişlettiğini ve daha karmaşık hale getirdiğini savundum. Bununla tezat olarak Agamben'in *The Kingdom and The Glory*'de sunduğu *oikonomia*'nın teolojik soykütüğü, onun biyopolitika araştırmalarındaki konumu açısından oldukça merkezi olan *Homo Sacer*'deki argümanlarıyla önemli bir gerilim teşkil eder. Modern biyopolitikanın

temelini oluşturduğunu iddia ettiği yönetimin ekonomik teolojik temeline ilişkin açıklamasının, şiddet gibi önemli sorunlar hakkındaki egemenlik ve politik teoloji bağlamındaki önceki teziyle ne şekilde etkileşime girdiğinin açık olmaktan çok uzak olduğunu ileri sürüyorum. Egemenlik ve yönetim tartışmasının akabinde şiddet sorununu daha spesifik olarak ele aldım. Burada, tüketici olmaktan uzak bir şekilde devletin şiddete ve ölüme dahliyle ilgili çeşitli fenomenleri ele aldım ve biyopolitik "ölüme terk etme" mantığını detaylı bir şekilde izah ettim. Izdırabın yapısal dağılımını açıklığa kavuşturmanın bir yolu olarak terk etme kavramının genişletilmesinin faydalı olacağını öne sürdüm. Bölümün son kısmında, özellikle Arendt, Agamben ve Foucault gibi biyopolitika teorisyenleri arasındaki haklar ve özellikle insan hakları konusundaki bariz anlaşmazlıkları tetkik ettim. Bölümün açıkça ortaya koyduğu şey, literatürün çoğu biyopolitikanın politik veçhelerine odaklansa da, egemenlik ve biyopolitika gibi geleneksel kavramlar ve iktidar düzenekleri arasındaki ilişkinin nasıl karakterize edileceği konusunda çok az uzlaşma olduğudur. Egemenliğe yönelik bu farklı yaklaşımların neticesi olarak teorisyenlerin görüşleri, şiddet ve hakların koruyucu işlevi hususunda da önemli ölçüde farklılaşır. Sonraki bölümde "biyopolitika" teriminin "biyo" kısmını daha ayrıntılı araştırmak adına, bu bölümde yürüttüğüm politik kavramlar tartışmasını arka plan olarak kullanacağım.

Referanslar

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Çev. Heller-Roazen, D. Stanford, Stanford University Press.

Agamben, G. (2000). *Means without End: Notes on Politics*. Trans. Casarino, C. and Binetti, V. Minneapolis; London, University of Minnesota Press.

Agamben, G. (2005). *State of Exception*. Çev. Attell, K. Chicago, University of Chicago Press.

Agamben, G. (2011). *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Çev. Chiesa, L. and Mandarini, M. Stanford, Stanford University Press.

Arendt, H. (1968). *Imperialism: Part Two of the Origins of Totalitarianism*. San Diego, Harcourt Brace and Company.

Arendt, H. (1969). *On Violence*. New York, Harcourt, Brace.

Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press.

Bernstein, R. J. (2011). 'Hannah Arendt's Reflections on Violence and Power' *Iris* 3(5): 3–30.

Biehl, J. (2013). *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*. Berkeley, University of California Press.

Bishop, J. P. (2011). *The Anticipatory Corpse: Medicine, Power and the Care of the Dying*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Cooper, M. (2008). *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle, University of Washington Press.

Cooper, M. ve Waldby, C. (2014). *Clinical Labor: Tissue Donors and Research Subjects in the Global Economy*. Durham, Duke University Press.

Dean, M. (2013). *The Signature of Power: Sovereignty, Governmentality and Biopolitics*. London, Sage.

Debrix, F. Ç. ve Barder, A.D. (2012). *Beyond Biopolitics: Theory, Violence and Horror in World Politics*. Milton Park, Oxford University Press.

Dillon, M. ve Reid, J. (2009). *The Liberal Way of War: Killing to Make Life Live*. London and New York, Routledge.

Edkins, J. ve Pin-Fat, V. (2004). Introduction: Life, Power, Resistance. *Sovereign Lives: Power in Global Politics*. New York, Routledge: 1–22.

Esposito, R. (2012). *Third Person: Politics of Philosophy and Philosophy of the Impersonal*. Çev. Hanafi, Z. Cambridge, Polity Press.

Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Ed. Gordon, C., Çev. Gordon, C., Marshall, L., Mepham, J. and Soper, K. New York, Pantheon Press: 109–133.

Foucault, M. (1990). *The History of Sexuality: An Introduction, Volume 1*. Çev. Hurley, R. New York, Vintage Books.

Foucault, M. (2000). Confronting Governments: Human Rights. *Power: Essential Works of Foucault, 1954–1984, Volume 3*. Ed. Faubion, J. D. Çev. Hurley, R. and others. New York, New Press: 474–5.

Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–6*. Eds. Bertani, M. and Fontana, A. Çev. Macey, D. London, Palgrave Macmillan.

Foucault, M. (2007). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–78*. Ed. Senellart, M. Çev. Burchell, G. New York, Palgrave Macmillan.

Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978–9.* Çev. Burchell, G. Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Ivison, D. (2014). *Rights.* London, Routledge.

Knight, K. R. (2015). *Addicted. Pregnant. Poor.* Durham, Duke University Press.

Lemke, T. (2011). *Biopolitics: An Advanced Introduction.* Çev. Trump, E. F. New York, New York University Press.

McLoughlin, D. (2015). 'On Political and Economic Theology.' *Angelaki* 20(4): 53–69.

Mbembe, A. (2003). 'Necropolitics'. *Public Culture* 15(1): 11–40.

Meranze, M. (2011). The Death Penalty: Between Law, Sovereignty and Biopolitics. *America's Death Penalty: Between Past and Present.* Eds. Garland, D., McGowen, R. and Meranze, M. New York, New York University Press: 72–105.

Nancy, J. L. (1993). *Abandoned Being. The Birth to Presence.* Çev. Holmes, B. Stanford, Stanford University Press: 36–47.

Palladino, P. (2016). *Biopolitics and the Philosophy of Death.* London, Bloomsbury.

Povinelli, E. A. (2015). *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism.* Durham, Duke University Press.

Prozorov, S. (2014). *Agamben and Politics: A Critical Introduction.* Edinburgh, Edinburgh University Press.

Rabinow, P. ve Rose, N. (2006). 'Biopower Today.' *BioSocieties* 1(2): 195–217.

Rose, N. (2007). *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century.* Princeton, Princeton University Press.

Schmitt, C. (1985). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty.* Chicago, University of Chicago Press: 36–52.

Schulz, K. (2014). Final Forms. *The New Yorker*, 7 April, 2014. New York, Condé Naste. Available at: www.newyorker.com/magazine/2014/04/07/final-forms.

Senellart, M. (2007). Course Context. In Foucault, M. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–78.* Ed. Senellart, M. Çev. Burchell, G. New York, Palgrave Macmillan: 369–401.

Sitze, A. (2009). No Mercy. *States of Violence: War, Capital Punishment and Letting Die.* Eds. Sarat, A. and Culbert, J. L. New York, Cambridge University Press: 297–308.

Sunder Rajan, K. (2006). *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*. Durham, Duke University Press.

Thurschwell, A. (2008). 'Ethical Exception: Capital Punishment in the Figure of Sovereignty.' *South Atlantic Quarterly* 107(3): 571–96.

Waldby, C. ve Mitchell, R. (2006). T*issue Economies: Blood, Organs, and Cell Lines in Late Capitalism*. Durham, Duke University Press.

6.

Yaşam: Biyoloji, Teknoloji, Üreme

Önceki bölümün açıklığa kavuşturduğu üzere, siyaset teorisi ve felsefesinin ortaya attığı sorular, biyopolitika tartışmalarının gelişiminde merkezi bir rol oynamıştır. Egemenliğin ve onun biyopolitika ile ilişkisinin nasıl kavramsallaştırılacağı ya da yönetim veya hakların nasıl ele alınabileceği hususundaki anlaşmazlıklar, önde gelen teorisyenler arasındaki temel farklılaşma hatlarını oluşturmuştur. Gerçekten de *biyopolitika*yı tartışmak, büyük ölçüde *politika*yı tartışmak anlamına gelir. Bu, biyopolitikanın "biyo"sunun özgül işlevi ve biyopolitikayı genel olarak politikadan ayırmaya hizmet edip etmediği veya etmesi gerekip gerekmediği hakkında bir soruyu gündeme getirir. Son yıllarda yaşam felsefesine dönüşe tanık olmamıza rağmen biyopolitika tartışmalarında terimin "biyo" kısmına dair dikkat çekecek ölçüde az müdahale olması ilginçtir. Birçok başat teorisyen Hobbes'u uzun uzadıya tartışırken, eserlerinde sözgelimi Antoine van Leeuwenhoek ve John Ray[1] gibi figürlerden bahsetmek şöyle dursun, modern biyolojinin gelişimine katkıda bulunmuş en bilindik bilim insanları Charles Darwin ve Gregor Mendel'i dahi neredeyse hiç anmazlar. Belli başlı teorisyenler arasında yalnızca Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de (1994) modern biyolojinin hususi bir bilgi biçimi olarak ortaya çıkışının ayrıntılı açıklamasını sunmuştur. Daha önceki bölümlerden

[1] Van Leeuwenhoek büyüteç lenslerini önemli ölçüde geliştirdi ve mikrobiyolojinin kurucusuydu; Ray, biyolojik sınıflandırmanın temel düzeyi olan tür kavramının biyolojik tanımını öneren ilk kişiydi.

birinde öne sürdüğüm üzere bu eserinde Foucault, yaşam ve canlı organizmalara dair bilimsel bilginin ve politik iktidarın nesnesi olarak yaşamın merkezileşmesi için olanaklılık koşulu işlevini gören belirli bir epistemenin veya düşünme biçiminin ortaya çıkışının izini sürer. Kısacası Foucault'nun anladığı şekliyle biyoiktidar, biyoloji, istatistik ve halk sağlığı gibi disiplinlerin gelişimini olanaklı kılan modern epistemeile birlikte ortaya çıkar.

Ne var ki bu bölümdeki temel hedefim söz konusu argümanı genişletip açmak değil, yaşam kavramının yakın tarihli tartışmalarda nasıl ele alındığını değerlendirmektir. Giriş bölümünde de belirttiğim üzere biyopolitika çalışmalarında "yaşam" teriminin tedavülde olan çeşitli manaları bulunmaktadır. Bölüm boyunca bunlardan ikisiyle ilgileniyorum: Birincisi, bilimsel bilginin nesnesi olan biyolojik yaşam anlayışı ve ikincisi, dirimsel mana. İlki öncelikle Foucault'nun ve çalışmalarını onun tesis ettiği tarzda sürdüren araştırmacıların ilgi alanına girerken, ikinci mana diğer biyopolitika teorisyenleri için daha önemlidir. Burada, Foucault'nun soykütüğünden veya "tarihsel ontolojisinden" uzak, daha standart bir felsefi yaklaşıma kesin bir dönüş olmuştur. Daha spesifik olarak, birtakım teorisyenler, biyopolitikanın terimleriyle yakalanamayan yeni bir yaşam kavramının geliştirilmesini teşvik etmiştir. Bölümün ilk kısmında, Foucault'nun yaklaşımının çeşitli veçhelerini kısaca özetliyorum, akabinde biyopolitika tarafından yakalanmayan veya ona borçlu olmayan alternatif bir yaşam anlayışının en iyi şekilde nasıl geliştirilebileceği hakkındaki tartışmaya odaklanıyorum. Bu bağlamda, başka düşünürlerin yanında Agamben ve Esposito'nun da yorumlamış olduğu Gilles Deleuze'ün "Immanence: A Life" [İçkinlik: Bir Yaşam] (2001) adlı makalesinde önerdiği yaşam yaklaşımını tartışıyorum.

İkinci kısımda, çağdaş biyopolitika tartışmalarındaki teknoloji sorununun ortaya çıkışını ele alıyorum. Önde gelen teorisyenlerin teknolojiye dair doğrudan ilgilerinin sınırlı olduğunu ileri sürüyorum. Yaşamın günümüzde belirgin şekilde ve derinlemesine teknolojikleşmesi bağlamında bu, biraz düşündürücüdür. Kitabın ilk dört bölümünde tartışılan teorisyenler biyopolitikanın teknolojik veçhelerine doğrudan

değinmemiş olsalar da, Nikolas Rose ve Paul Rabinow gibi araştırmacılar, çağdaş biyobilimlerin yeni yaşam anlayışları üretme yollarının izini sürerler. Rose ve Rabinow'un biyobilim, teknoloji ve politikanın kesişimlerini inceleyerek sundukları kilit katkıların ana hatlarını özetliyorum ve kısaca biyopolitika çalışmaları ile bilim ve teknoloji araştırmaları arasındaki bu verimli ilişki hakkındaki düşüncelerimi dile getiriyorum. Bölümün üçüncü ve son kısmında, cinsiyet, doğum ve üremenin biyopolitika içerisinde oynadığı rolü tartışıyorum. Öncelikle biyopolitik teoride üremenin nasıl ele alındığını inceliyorum, ardından kısaca bu alanda ortaya çıkan bazı ampirik sorunları tasvir ediyorum. Teorik tartışma, biyopolitik teorinin, insanın sonluluğunun bir işareti olarak ölümü nasıl ayrıcalıklı kıldığı üzerine odaklanmaktadır. Buna karşılık Hannah Arendt'in doğarlık kategorisi, vurguyu yaşamın başlangıcına kaydırır. Arendt ile, *nevi şahsına münhasır* bir ortaya çıkış momenti olarak değil, bir üreme/yeniden üretim süreci olarak kavranılan doğum veya doğarlığın biyopolitik önemini vurguluyorum.

Biyoloji

Eugene Thacker'ın ustaca özetlediği gibi "biyopolitika çağında yaşam her yerde tehlikedeymiş gibi görünür, fakat yine de hiçbir yerde aynı değildir" (Thacker, 2010, ix). Bu iddiayla uyumlu olarak, yaşama dair kavramların çoğaldığına işaret edilebilir; birkaçını anmak gerekirse: *nuda vita* veya çıplak yaşam (Agamben 1998), mahluksal yaşam (Santner 2006), artık yaşam (Cooper 2008) ve ebedi yaşam (Vatter 2014). Yaşam kavramının pek çok manayı taşıma niteliği kuşkusuz üretken olsa da, bu, biyopolitikada "biyo" ön ekinin aslında neyi ifade ettiği hususunu daha da kafa karıştırıcı hale getirir. Gerçekten de tipik olarak biyopolitika çalışmalarının odak noktası insan yaşamı olsa da (bkz. Wolfe 2013), söz konusu olanın bizatihi biyolojik ya da dirimsel yaşam mı yoksa daha ziyade öznel yaşam mı olduğu genellikle belirsizdir. Bu kısımda, şimdiye dek biyopolitik teori içerisinde yaşam kavramı etrafında geliştirilen çeşitli yaklaşımları ele alıyorum. İlk olarak, kısaca Foucault'nun yaşam kavramı çerçevesindeki arkeolojik yaklaşımını ele alıyorum ve ardından biyopolitika çalışmalarında bu

kavram üzerine yürütülen yakın tarihli tartışmalara odaklanıyorum. Alandaki kilit metinlerden biri, Fransız filozof Gilles Deleuze'ün "İçkinlik: Bir Yaşam" başlıklı makalesidir. Bu makalenin kendisinden sonraki tartışmalardaki merkezi niteliği nedeniyle onu, burada önde gelen teorisyenler ve biyopolitika araştırmacıları tarafından önerilen farklı yaşam kavrayışlarını açıklığa kavuşturmak için bir mekanizma olarak kullanıyorum. Böylelikle tartışmayı daha önceki bölümlere, bilhassa da Agamben'in çıplak yaşam ve yaşam-biçimi kavramları ile Esposito'nun içkin normatif yaşam formülasyonuna bağlıyorum.

Öncelikle Foucault. Foucault, kendi arkeolojik ve soykütük yöntemiyle uyumlu olan yeni bir yaşam kavramı geliştirmeyi önermez. Daha ziyade, yaşam hakkında belirli düşünme biçimlerinin tarihsel olarak ortaya çıkışını iktidar ile bilginin birbirine bağlanışı, yani hakikatin oluşumu çerçevesinde analiz eder. Bu analizi ilkin, yaşam üzerine düşünüşteki epistemik kaymanın, yani doğa tarihinin geniş taksonomilerinden modern biyolojinin sınıflandırmalarına geçişin izini sürdüğü *Kelimeler ve Şeyler*'de geliştirir. Modern epistemik kayma, doğal dünya ve buna bağlı olarak yaşam kavramı hakkındaki bilgiye dair yeni bir kavrayışa tekabül eder. Artık dış benzerliklerle ilgilenmeyen modern episteme, içsel yapılara ve işlevlerine odaklanır: "Cuvier'den itibaren yaşam, bir sınıflandırmanın dış olabilirliğini algılanamaz ve tamamen işlevsel olarak sahip oldukları içinde kurar" (Foucault 1994, 269). Epistemedeki bu dönüşüm, özelliklerin kuşaklar arasında dikey aktarımı sorununa odaklanan modern *biyoloji* disiplininin ortaya çıkışının olanaklılık koşullarını sağlar. Bu, yeni biyolojinin artık benzerlik ve yakınlık nosyonlarıyla ilgilenmediği, anatomik işlev, türler, üreme ve kalıtım gibi kavramlar tarafından düzenlendiği anlamına gelir (Jacob 1993).

Bu bağlam göz önüne alındığında, Foucault'nun Collège de France'da kalıtım kavramının soykütüğünü üstlenmeyi planlamış ancak nihayetinde bunu gerçekleştirmemiş olması bir ölçüde önemlidir. Collège de France adaylık sunumunda Foucault, gelecekteki araştırmaları için "ayrıcalıklı örnek"in, on dokuzuncu yüzyıl boyunca ıslah programları ve türleri iyileştirme girişimlerinde gelişerek, yirminci

yüzyılın başlarında genetiğin ortaya çıkmasıyla doruğa ulaşmış "kalıtım bilgisi" olacağını belirtir. Stuart Elden (2017, 18), Foucault'nun bu görevi üstlenmeme sebebi olarak, François Jacob'ın 1970'de Fransa'da yayınlanan *The Logic of Life* [Yaşamın Mantığı] adlı kitabında halihazırda bunu gerçekleştirmiş olduğunu düşündüğüne dikkat çeker. Yine Elden, akıl hastalığıyla ilgili kalıtım tartışmalarından, ırk ve öjeni hakkındaki yorumlarına, cinsellik ve anormallik üzerine çalışmalarına dek "[k]alıtım Foucault'nun çalışmalarında tekrarlanan bir temaydı" (Elden 2017, 10) diye belirtir. Gerçekten de soykütük ve kalıtım, kavramsal ve tarihsel olarak iç içe geçmiştir.

İlginç bir şekilde Jacob, kalıtım kavramı tarihini şu ilginç iddia ve soruyla kapatır: "Bugün dünya mesajlar, kodlar ve bilgidir. Yarın hangi analiz, nesnelerimizi yeni bir uzamda tekrardan oluşturmak üzere parçalayacak?" (Jacob 1973, 324). Bu retorik sorunun, modern yaşam mefhumunu ve ilintili olduklarını aydınlatmakla sınırlı olduğu ve izini sürdüğü yaşam kavrayışlarına bağlı kaldığı ölçüde, soykütüğün metodolojik sınırlarını gösterdiği söylenebilir. Soykütüğün dönüştürücü gücü, varoluşumuzun temel bilgi yapılarını tarihsel olumsallığı içerisinde ortaya çıkarma kapasitesinde ve bir adım daha ileri giderek, hegemonik olmayan anlayış veya fikirlerin -ki Foucault bunları "boyun eğdirilmiş bilgiler" olarak adlandırır- yeniden canlandırma potansiyelinde yatar. Bununla birlikte bir söylemin boyun eğdirilmiş unsurlarından elde edilmediği sürece, soykütük, nesnesine dair yeni bir kavrayışı kendiliğinden sunmaz. Yaşamın biyopolitika terimleriyle soykütüğü, onun bilimsel ve politik bilginin nesnesi haline geliş yollarını görmemize olanak tanır ancak biyopolitika terimlerinden kaçan veya onları aşan bir kavramsallaştırma sağlamaz ve belki de sağlayamaz.

Foucault'nun, ölümünden sonra yayınlanan, bilhassa üstadı Georges Canguilhem'in eserleri üzerine kaleme aldığı "Yaşam: Deneyim ve Bilim" isimli makalesinde yeni bir yaşam anlayışı geliştirme çabasında olduğu öne sürülmüştür. Bu denemede, Canguilhem'i meşgul eden sorunların merkezinde "rastlantısal bir olay enformatik sistemdeki bir bozukluk, bir tür 'yanılgı' gibi bir şey," kısacası hata vardır, Foucault "yaşam -radikal karakteri buradan kaynaklanır- hata

yapabilir olandır" (Foucault 1998, 476) diye belirtir. Dahası, yaşamın kaçınılmaz potansiyeli olarak doğan hatanın, Canguilhem için yaşam tarihinin ve insanlığın gelişiminin etrafında dolandığı radikal olumsallığı temin ettiğini, bunun da Canguilhem'in yaşam ile bilgi arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmasına ve tanımlamasına olanak tanıdığını iddia eder. Foucault şöyle yazar:

> kavramın, yaşamın bu rastlantıya kendi verdiği cevap olduğu kabul edilirse, hatanın insan düşüncesini ve tarihini yapan şeyin kökü olduğunu da kabul etmek gerekir. Doğru-yanlış karşıtlığı, her ikisine atfedilen değerler, farklı toplumların ve farklı kurumların bu ayrıma bağladıkları iktidar etkileri, tüm bunlar yaşama içkin bu hatanın olabilirliğine en geç cevaptır belki (Foucault 1998, 476).

Bu nedenle yaşamın hakikatle ve içerisinde anlatılaştırıldığı yapılarla yakınlık ve olumsallık ilişkisine yerleştirilmesi, hata kavramı aracılığıyla gerçekleşir. "Hata" ya da yaşamın tabiatında bulunan "aylak aylak dolaşma" kapasitesi, hem yaşamın hakikatle ilişkisini tesis eder hem de insanlığı, hata potansiyeline mukabele eden hakikat ve iktidar yapılarından kurtararak bu ilişkiyi baltalar. Bu nedenle "insanla birlikte asla tam anlamıyla yerinde bulunmayan bir canlıya, 'aylak aylak dolaşmaya' ve 'yanılmaya' mahkûm bir canlıya varmasını sağl[ar]" (Foucault 1998, 476). Elbette, Foucault'nun yanılgıyı Canguilhem'in çalışmasının üretken bir veçhesi olarak görmesi, onun bu kavramı benimseyeceği ya da yaşam kavramına dair soykütük ya da tarihsel ontoloji yönteminden ayrılan yeni bir felsefi yaklaşım geliştireceği anlamına gelmez. Yine de yanılma kavramı, "yaşamı yöneten ve idare eden tekniklerden" (Foucault 1990, 143) "sürekli olarak" kaçmak için onun potansiyel kapasitesini genişletiyor olabilir.

İlginçtir ki Foucault'nun İtalyan halefleri, yaşam kavramının soykütüğünden büyük ölçüde kaçınmışlardır. Bunun yerine *bios* ve *zoē* arasındaki ayrımı, yeni bir *olumlayıcı* yaşam kavramı ortaya çıkarmak adına (geniş anlamda) yapısöküme uğratma çabasındaki daha soyut bir felsefi yaklaşım benimsemişlerdir. Bu projede, Deleuze'ün "İçkinlik: Bir Yaşam" denemesi hem Agamben hem de Esposito için oldukça önemli bir referans noktasıdır. Deleuze, denemesinde hem bireyin yaşamından ayrılamaz hem de ona indirgenemez olan saf içkin yaşam

dediği şeyi izah eder. Bunu, Charles Dickens'ın *Müşterek Dostumuz* başlıklı bir romanındaki ölüme yaklaştıkça okurlarında büyülenme ve endişe uyandıran ağzı bozuk Riderhood karakteriyle tasvir eder. Deleuze için büyülenme noktası, bizatihi Riderhood'un bireysel hususiyetleri değil, ölümle yüzleşme ve eğlenme anında belirginleşen kişisel olmayan yaşamdır. Deleuze'ün (2001, 28–9) belirttiği üzere:

> Bireyin yaşamı, yaşamın içsel ve dışsal rastlantılarından, yani olup bitenlerin öznelliği ve nesnelliğinden arındırılmış saf bir olayı açığa çıkaran, kişisel olmayan ama tekil bir yaşama yol açar: Herkesin empati kurduğu ve bir nevi sonsuz mutluluğa eriştiği "Homo tantum". Artık söz konusu olan bireyselleşmenin değil, tekilleşmenin işte-bu'luğudur[2]: Saf içkin bir yaşam.

Ancak Deleuze, bir yaşamın yalnızca bu anda belirginleştiğini ima etmek istemez; daha ziyade içkin yaşamın "her yerde" olduğunu, bireysel yaşamlara eşdeğer ya da indirgenebilir olmasa da onlarda tezahür ettiğini belirtir. Gerçekten de bu tekil yaşam en çok henüz birey olmayan ancak yine de tekillikleri haiz küçük çocuklarda belirgindir.

"Mutlak İçkinlik" (1999) adlı makalesinde Agamben, hem Foucault hem de Deleuze'ün hayatlarının son yayınlarında bir "yaşam" tartışmasına yöneldiklerine işaret ederek bu tesadüfün, geleceğin felsefesine merkezi bir konu olarak yaşam kavramını miras bıraktığını öne sürer. Foucault'nun denemesinin, öznel olmayan hata kavramında "yaşam mefhumuna farklı bir yaklaşım biçimi" bulmayı hedeflediğini yazar. Gelgelelim Agamben için daha önemlisi, Deleuze'ün "yalnızca ölümle yüzleşmekten ibaret olmayan bir yaşam ve yeniden aşkınlık üretmeyen bir içkinlik" arayışıdır (Agamben 1999, 238). Agamben, bu denemelerin birbirleri için "tashih edici ve ayak bağı" olabildikleri ölçüde, "'yaşamın' tıbbi ve bilimsel bir kavram değil, felsefi, politik ve teolojik bir kavram olduğunu" (Agamben 1999, 239) gösterecek bir soykütük için zemin hazırladıklarını öne sürer. Üstelik böyle bir soruşturmanın, yaşama atfedilen çeşitli niteliklerin (hayvan yaşamı ve organik yaşam, biyolojik yaşam ve tefekkür yaşamı vs.) arkaizmini ve

[2] Ing. *haecceity*; Duns Scotus'un [1266-1308] türettiği bu mefhum, bir şeyi her ne ise o yapana dairdir – ç. n.

yersizliğini ortaya çıkaracağını iddia eder ve sonsuz mutluluğu -kutsanmışlığı ya da mutluluğu- "mutlak içkinliğin hareketi" olarak tanıyan yeni bir yaşam anlayışına olanak tanır (Agamben 1999, 238). Burada Agamben'in Deleuze yorumunun ayrıntılarına girmeden dikkat kesilinmesi gereken nokta, mutlak içkinliklerden biri olarak bir mutlu yaşam anlayışı kavramının, Agamben'in yaşam-biçimi kavrayışının özündeki hususiyete işaret ettiğidir. Yaşam-biçiminin merkezi veçhesi, kurucu parçaların artık birbirinden ayrıştırılamayacağı bir yaşam olmasıdır. Bu, yaşamın artık *bios* ve *zoē* alanlarına bölünemeyeceği ve ayrıca bu ikiliden birinin, yaşamın kendisinin kutsallığı fikrinde bulduğumuz gibi aşkın bir ilke olarak şeyleştirilmesinin artık mümkün olmadığı anlamına gelir.

Agamben kariyerinin çeşitli noktalarında yaşam-biçimi fikrine değinir, ancak kavramın görebileceğimiz en açık ve eksiksiz ifadesi, yakın tarihli *The Use of Bodies* [Bedenlerin Kullanımı] (2016) kitabında bulunur. Eserin başlangıcında Agamben, emeğin antik Yunanlılar tarafından küçümsenmesine rağmen, yine de politik eylem kategorisinin yerini aldığı şeklindeki Arendtçi iddiadan pek de farklı olmayan bir tez öne sürer. Bu minvalde, Aristoteles'in *zoē*'yi *bios*'a indirgemesi karşısında ve ötesinde *zoē*'nin değerinin teslim edilişini hızlandıran Plotinus'un çalışmasının, antik Yunan düşüncesindeki yaşam kavramının yörüngesinde önemli bir dönüm noktası teşkil ettiğini belirtir. Daha da önemlisi, Plotinus nihayetinde *zoē* ve *bios* bölünmesinin artık mümkün olmadığı bir yaşam biçimi mefhumuna doğru ilerler, zira tefekkür yaşamı ya da entelektüel yaşam, bizatihi yaşamın kendisiyle eşanlamlı hale gelir. Plotinus'a göre yaşam artık "belirli niteliklerin (sözgelimi rasyonel veya dilsel varlığın) ekleneceği farklılaşmamış bir töz/altta yatan (*hypokeimenon*) olarak değil, bölünemez bir bütün olarak, *eidos zoes*, 'yaşam biçimi' olarak tanımlanacaktır" (Agamben 2016, 218).

Modern biyopolitika koşullarında bu türden bölünemez bir yaşama ulaşmak, *zoē*'yi politikanın hedefi ve nesnesi haline getirmek adına onu *bios*'tan ayıran biyopolitik aygıtı "nötrleştirmeyi" gerektirir. Derrida'nın yapısöküm yöntemiņinin üstü örtülü bir eleştirisinde Agamben bunun, *bios*'un değerinin yeniden teslim edilişiyle ya da *zoē*

ile *bios* arasındaki ilişkinin yeniden eklemlenişiyle değil, bölünmeyi indükleyen makineyi işlemez hale getirmekle başarılacağını belirtir: "O sebepten yaşam-biçimi ancak bu işlemezlikten, *bios* ve *zoē*'nin bu örtüşmesinden -yani bir araya gelmesinden- yola çıkarak düşünülebilir hale gelecek *tertium* olarak ortaya çıkabilir" (Agamben 2016, 225). Sonuç olarak, yalnızca *bios*'un biyografik yaşamının tekrardan zoē'nin biyolojik yaşamından ayrılamaz olduğu bir yaşam ya da yaşam-biçimi mutlu olarak kabul edilebilir: "[S]adece bölünmenin ortadan kalktığı yaşam mutludur" (Agamben 2016, 226). Yine de bu birlik halinin ne basitçe *bios*'u *zoē*'ye indirgeyerek ne de *zoē*'yi kutsallaştırarak ya da politik bir ilkeye dönüştürerek elde edilebileceğini unutmamak gerekir, zira birleşme daha temeldir. Daha önce de tartıştığım üzere (Mills 2008, 134) Agamben'e göre politik-felsefi görev, yaşamın farklı kipliklerini (*bios*/*zoē*) bölen ve eklemleyen *arthron*u temellük etmek, ya da başka bir deyişle, yaşamı daha en başta bölünmüş kılan biyopolitik makineyi bozmaktır.

Agamben, yaşam-biçiminden neyi kastettiğini izah etmek adına "tarz ontolojisi" olarak adlandırdığı şeyi geliştirmeyi sürdürür. Bununla, yaşam tarzını bir estetik ya da etik meselesi olarak düşünmekten ziyade, tekil varlığın yaşam ve yaşamanın birbirinden ayrılamaz olduğu hususi bir yaşam tarzındaki tezahürünü vurgulayan ontoloji düzeyinde düşünmek gerektiğini kasteder. Nihayetinde Agamben, yaşam-biçiminin tam da tarz ontolojisi olarak anlaşılabileceğini iddia eder: "Yaşam-biçimi dediğimiz şey bu tarz ontolojisine tekabül eder, bir tekilliğin varlıkta kendisine tanıklık ettiği ve varlığın kendisini tekil bedende ifade ettiği kipin adıdır" (Agamben 2016, 233). Agamben, sürgüne, özellikle de kişinin "ilişkisiz bir samimiyet" (Agamben 2016, 236) içinde kendi kendisini sürgün edişine dayalı bir tarza değerini teslim ederek bu fikri daha da ilerletir. Homo Sacer'in argümanında oldukça merkezi bir yer tutan yasaklama ilişkisi burada olumlu bir doğrultuya yönlendirilir; yasaklama, sadece politik topluluktan (dolayısıyla çıplak yaşamı içerecek şekilde) dışlanmaya değil, (çıplak yaşamın artık mümkün olmadığı) bir yaşam-biçimine itilmeye döner. Agamben'in bu yeni tarz ontolojisi anlayışıyla vardığı nokta kısmen belirsizdir. Ancak içerimlerini daha net hale getirmek adına

bu ontolojiyi Foucault'nun kendilik estetiği ve Arendt'in (tarif edilemeyen fakat söz ve eylemde dışa vurulan) tekillik fikriyle nasıl eklemlendiğini düşünmeye değer olabilir.

Ne var ki burada Agamben tartışmasını geliştirmek yerine, Esposito'nun bu tartışmaya verdiği yanıtı kısaca ele almak adına Deleuze'ün denemesine döneceğim. "Her yaşam bir yaşam biçimidir ve her biçim yaşama göndermede bulunur" (Esposito 2008, 194) düşüncesi asgari önkoşulu karşıladığından ötürü yaşamın saf içkinlik olarak kavranışı, Esposito'nun olumlayıcı biyopolitika çağrısı için de oldukça önemlidir.Ancak ilginç olan şu ki, Agamben'in denemesi Deleuze ve Foucault'nun yaşam kavramına dair yaklaşımlarını birbirleri için "ayak bağı" olarak konumlandırırken Esposito, Foucault'nun Canguilhem'den devşirdiği normlar üzerindeki vurguyu, Deleuze'ün mutlak içkinlik kavramıyla bütünleştirmeye çalışır.

Dördüncü bölümde gördüğümüz üzere Esposito, Canguilhem'in geliştirdiği dirimsel normlar kuramlaştırılmasının "bağışıklayıcı paradigmanın azami yapıbozumuna ve farklı bir biyopolitik sözdağarına" olanak tanıdığından ötürü olumlayıcı bir biyopolitikanın geliştirilmesinde bilhassa değerli olabileceğini öne sürer (Esposito 2008, 191). Bu sonuca varmak adına Esposito, Canguilhem'in *The Normal and the Pathological*'da (1991) normun radikal bir şekilde dirimselleştirilmesini önerdiğine dair bir okuma yapar; zira Canguilhem, "yaşamak, tercih ve dışlama anlamına gel[diğinden]" (Canguilhem 1991, 136) ötürü yaşamın içsel ve zorunlu olarak normatif olduğunu öne sürer. Esposito bunu, normların yaşamın kendisine içkin olduğu bir yaşam anlayışı üretmek olarak kabul eder ve normatiflik, yaşamın içkin potansiyeline içsel olan ve ondan türeyen yeni yaşam olasılıkları meydana getirme kapasitesi anlamına gelir. Esposito, yaşamın ve normun bu radikalleşmiş içkinliği karşısında "Nazizm her yaşam biçimini soyup onları çıplak maddi varlıklarına çivilediyse, Canguilhem her yaşamı kendi biçimine yeniden teslim eder, onları biricik ve tekrarlanamaz bir şey haline getirir" diye yazar (Esposito 2008, 189). Biyopolitika mantığını en uç noktaya dek götürerek onu karşıtına dönüştüren Esposito, Agamben'inkine benzer bir yaşam-biçimi anlayışına doğru ilerler.

Böylelikle yarı-aşkın bir ilişki içinde normları ve yaşamı birbirinden ayırmak yerine bunlar, yaşamın normatiflik, normatifliğin de yaşam olduğu şekilde örtüşür hale getirilirler.

Esposito'nun, içkin normatiflik fikri aracılığıyla Foucault ile Deleuze'ün denemelerini daha derinde uzlaştırmaya çabalaması, bunu da Foucault'nun Canguilhem'in eserinin en üretken veya övgüye değer bulduğu veçhesini, yani yaşama içsel olan yanılgı nosyonunu önemsiz göstermek pahasına yapması şaşırtıcıdır. Aslında Esposito'nun yanılgı hakkında söyleyecek pek az şeyi vardır, ki bunlar da Canguilhem'in genelde diğer organizmalardan farklı olarak insan organizmasının durumunu özgülleştirme biçimlerini pek de hesaba katmamış olmasıyla ilgilidir. Bu bağlamda iki nokta daha vurgulanabilir. Birincisi, insanların içinde yer aldığı çevrenin zorunlu olarak toplumsal olduğu ve bu nedenle toplumsal normların gücüyle kesiştiği gerçeğine dayanır. Canguilhem'in belirttiği üzere, insan normları:

> bir organizmanın fiziksel çevreyle bütünleşmiş bir mekanizma olarak tasavvur edilen işlevlerinden ziyade, toplumsal bir durumdaki organizmanın eylem olasılıkları olarak belirlenir. İnsan bedeninin biçimi ve işlevleri yalnızca çevre tarafından yaşama dayatılan koşulların değil, aynı zamanda çevre içerisinde toplumsal olarak benimsenen yaşam tarzlarının da ifadesidir (Canguilhem 1991, 269).

Bu, "normal"in her zaman, toplumsal olarak tanımlanmış yaşama biçimleriyle kuşatılmış olan dirimsel normların karmaşık bir şekilde kaynaşmasının ve dışavurumunun bir etkisi olduğu anlamına gelir. İnsan yaşamı asla basitçe biyolojik değildir ve bu nedenle hiçbir zaman sadece toplumsal ya da politik de değildir. Esposito'nun bir organizmanın çevresiyle bütünleşik olma zorunluluğunu bir kenara bırakması, aynı zamanda toplumsal normların canlı insanın dirimsel normlarının ötesine geçme yollarını örtme riskini de taşıdığı anlamına gelir.

İkinci husus da bundan türemektedir, zira insanların varlığı toplumsal normlar tarafından koşullandırılırken, Esposito'nun ele aldığı şekliyle dirimsel ve toplumsal (veya yasal) normların eşdeğer olduğu varsayılamaz. Aksine dikkate alınması gereken, dirimsel ve toplumsal normlar arasındaki kopukluktur ve netice itibariyle açıklama

gerektiren, bunların iç içe geçtiği araçlardır. Başka bir deyişle, dirimsel ve toplumsal normlar ampirik olarak birbirinden ayrılamaz olabilirler, ancak yine de analitik olarak farklıdırlar. *Normal ve Patolojik*'in yirmi yıl sonra yazılan ek bölümünde Canguilhem, fizyolojik normların organizmaya içkin olmasına rağmen, toplumsal normların eşdeğer bir içkinliğe sahip olmadığını savunur. Canlı bir organizmada normlar "temsil edilmeksizin mevcutturlar, tasarlama ya da hesaplama olmaksızın işlerler", öyle ki "kural ve düzenleme arasında hiçbir uyuşmazlık, hiçbir mesafe, hiçbir gecikme yoktur." Buna karşılık bir toplumsal organizasyondaki kurallar "temsil edilmeli, öğrenilmeli, hatırlanmalı, uygulanmalıdır" (Canguilhem 1991, 250). Toplumsal normların dışsallığı hususundaki bu ısrarın ışığında, Esposito'nun "normun dirimselleştirilmesi" hakkındaki tezini değerlendirmek faydalı olacaktır. Canguilhem'in eseri, norm yaratma kapasitesi açısından canlıların üretken gücünü vurgulayan bir yaşam felsefesi geliştirirken, aynı zamanda normlar ile normalleşmeyi farklılaştıran bir yaklaşımda ısrar etmek suretiyle normun tümüyle dirimselleştirilmesine direnir. Bu önemlidir, zira toplumsal normların dışsallığı -hatta, belki de aşkınlığı- bu normları sorgulama kapasitesinin işaretiyken, aynı zamanda onları bu tür sorgulamalara ve nihayetinde de dönüşüme açık hale getirir. Esposito için böyle bir yol haritası mümkün değildir.

Mevcut tartışmaya yapılan bazı katkıların bu kısa haritalaması, burada çözülemeyecek olan bir dizi teorik soruyu gündeme getirir. Yine de, yeni bir yaşam anlayışı geliştirme şeklindeki genel proje hakkında iki kısa ve kritik hususa değinmek istiyorum. Yeni yaşam felsefesi üretme projesi, biyopolitikanın günümüzdeki olumsuz, ölüm odaklı veçhelerinin üstesinden etkili bir şekilde gelecek gibi görünmektedir. Ancak bana göre bu, toplumsal ve politik sorunları çözmek için felsefi kavram üretiminin yeterli olduğu şeklindeki yerleşik, felsefi kurtuluş yanılgısı olarak adlandırabileceğimiz riski taşımaktadır. Şüphesiz yeni kavramlar -ya da eski kavramların yeni versiyonları- önemlidir ve çoğunlukla faydalıdır, ancak bazı olumlayıcı biyopolitika savunucularının varsaydıkları denli etkili değildirler. Ayrıca, sosyal bilimciler tarafından da işaret edildiği üzere bu proje, biyoloji tarihine veya

biyoteknoloji ve biyotıp alanındaki gelişmelere ciddiyetle eğilmemiştir. Nikolas Rose ve Paul Rabinow'un belirttiği gibi, Agamben ve başkaları, "her şeyi açıklayan ama hiçbir şeyi analiz etmeyen" (Rabinow ve Rose 2006, 199) kapsayıcı teoriler dehlizlerinde kaybolmaktadırlar. Bunun neticesi, yalnızca tarihsel kavrayışımızı "temelden sakatlaması" değil (Meloni 2016, 23), aynı zamanda bu gelişmelerin aslında yaşamı (yaşam anlayışımızı) üreten çeşitli yolları kavrayamamasıdır. Bilim tarihi araştırmacılarının açıkça ortaya koyduğu üzere "bilimsel bilgi nesneleri doğada hazır olarak bulunmaz daha ziyade, teknik olarak sürekli bir araya getirme, tashih ve tekrar sürecinde üretilirler" (Lenoir 2010, xii). Bu, aynı zamanda -sözgelimi gen gibi- yaşamın temel yapı taşları olarak popülerleşmiş nesneler için de geçerlidir. Bu kısmı temel alarak, aşağıda biyotıp ve biyopolitikanın kesişim noktalarını aydınlatma hususunda vazgeçilmez olan Nikolas Rose ve Paul Rabinow'un çalışmalarına dönüyorum. O noktaya varmak adına, öncelikle teknolojinin biyopolitik teoride nasıl ele alındığına dair kısa bir tartışma sunuyorum.

Teknoloji

Agamben, eserleri boyunca defaatle, yaşamın bilimsel veya tıbbi bir kavram değil, felsefi ve teolojik bir kavram olduğunu ileri sürer. Agamben çağdaş biyolojinin, çeşitli tezahürleri ve fenomenleri kapsayan bir yaşam tanımı veya teorisi geliştirme hususunda her daim istekli olmadığı hususunda haklı olabilir.[3] Öyle olsa bile, biyolojinin veya tıbbın gündelik yaşamımıza dair düşüncelerimizle pek de ilgisi olmadığını tahayyül etmek acelecilik olacaktır. Agamben'in yaklaşımındaki vahim ihmal, modern biyotıp ve biyobilimin çağdaş yaşam kavramlarını nasıl şekillendirdiğiyle ve dahası *bios* ile *zoē* arasındaki ayrım tarafından zorunlu olarak sınırlandırılmayan veya belirlenmeyen kendi yaşam vizyonlarını nasıl oluşturabilecekleriyle ilgilenmiyor oluşudur. Aslında bu husus üzerine düşündüğümüzde, çağdaş biyopolitika teorisyenlerinin biyotıp, biyobilim ve biyoteknoloji

[3] Biyoloji felsefecileri ve bazı biyologlar "yaşamın anlamı" sorusuyla ilgilendikleri için bu ifade tartışmalı olsa da, soruyu yanıtlamak biyoloji alanında bilimsel çalışma yapmanın önkoşulu değildir.

fenomenleriyle ne denli az ilgilendikleri dikkat çekicidir; sanki bunlar yönetişim ya da siyasetle pek de alakalı değilmiş gibi. Halbuki teknolojiyle haşır neşir olan sosyal bilimcilerinin ziyadesiyle açıklığa kavuşturdukları üzere, durum bundan oldukça uzaktır. O halde mevcut durumun kışkırttığı soru, bilim ve teknoloji sayesinde ve onlar hakkında ortaya çıkan soruların biyopolitik bir çerçeve içerisinde yanıtlanıp yanıtlanamayacağı ve eğer yanıtlanabiliyorsa bunun nasıl olacağına dairdir. Bu bağlamda teknolojinin biyopolitik teoride nasıl tartışıldığını kısaca ele alacağım, akabinde de Nikolas Rose ve Paul Rabinow gibi araştırmacıların biyopolitika, biyotıp ve teknoloji hakkındaki ampirik-teorik yaklaşımlarını tartışacağım.

Çağdaş yaşamın, üretim ve tüketimdeki nesne patlamasından medya teknolojileri, savaş teknolojileri, kişiselleştirilmiş biyotıp ve genoma kadar uzanan teknolojilerle derinlemesine iç içe olduğu göz önüne alındığında, son zamanlarda biyopolitika literatüründe teknoloji üzerine sarih bir düşünüşün göreli yokluğu şaşırtıcıdır. İnsan varoluşunun hiçbir alanının teknolojiden azade olmadığını söylemek yerinde olacaktır. Doğrusu her türden teknolojiyle yetkin bir şekilde etkileşime girebilme kapasitesi, genetik ve teknolojinin yönlendirdiği tıp ve biyobilimin sunduğu seçenekler hakkında hiç değilse üstünkörü bir bilgi arz ettiği için, muhtemelen neoliberal yönetişimin girişimci öznesinin temel bir özelliğidir. Gerçekten de teknolojik öznelliklerin üretimi neoliberal yönetişimin asli niteliği olarak görülebilir ve yönetme pratiğinin kendisi, tabiatı gereği teknik ve teknolojiktir. Dahası tarih boyunca nüfusların ve bireylerin biyopolitik yönetimi, zorunlu olarak yeni teknolojilerin geliştirilmesine dayanmış ve aynı zamanda onları kışkırtmıştır (örneğin bkz. Black 2002). "Yönetim alanının ... yeniden yapılandırılmasında teknolojinin merkeziliği" (Barry 2001, 2) göz önüne alındığında, biyopolitika ile bilim ve teknoloji üzerine uzman araştırmacılar arasında neden daha fazla kongre yapılmadığını sormaya değer olabilir. Kayda değer istisnalar olsa da, pek az biyopolitika araştırmacısı çağdaş bilim ve teknolojinin üretken veçheleri hakkındaki güncel yaklaşımlara derinlemesine eğilirler, ki bunun tersi de doğrudur. Burada, Bruno Latour ve diğerleri tarafından geliştirilen

Aktör Ağı yaklaşımı ile Sheila Jasanoff ve başka ortak yazarlar tarafından geliştirilen "eş-üretim" kavramı arasında potansiyel bir ittifak olduğunu düşünebiliriz.

Teknolojinin insanlık üzerindeki etkisinin *İnsanlık Durumu*'nda Arendt'in temel ilgi alanlarından biri olduğu göz önüne alındığında, çağdaş teknolojiye dair tefekkürün yokluğu teorik bir perspektiften de sorunludur. Arendt, *İnsanlık Durumu*'nu ilk yapay uydu olan Sputnik'in Rusya tarafından 1957'de fırlatılması hakkındaki fikirleriyle açar. Çabanın kendisinde -"bir deney tüpünde yaşam yaratma" ve teknoloji aracılığıyla daha iyi insanlar yetiştirme girişimlerinde de kendini gösteren- dünyadaki çoğulculuk durumundan kaçma arzusunu görür; bunu yaşamı yapaylaştırmak ve insanlığı doğaya ve toprağa bağlayan "son bağı koparmak" (Arendt 1998, 2) olarak değerlendirir. O halde teknoloji yabancılaştırmakta ve insanlığın varoluş koşullarını baltalamakla tehdit etmektedir. Elbette bu kaygıyı duyan tek kişi Arendt değildir, ki Arendt'in düşüncesi doğrudan Martin Heidegger'in "Tekniğe İlişkin Soruşturma" adlı makalesiyle ve daha genel olarak Aristoteles'teki tekhne temasıyla bağlantılıdır. Her ne kadar son zamanlarda biyopolitika teorisinde önemli ölçüde göz ardı edilmiş bir tema olsa da, bu, teknoloji sorununun biyopolitikayla ilgisiz olmadığını gösterir.

Biyopolitika çalışmaları içerisinde teknolojinin belki de en derin felsefi analizi, Timothy Campbell'ın *Improper Life* [Uygunsuz Yaşam] (2011) kitabıdır. Burada Campbell, biyopolitika teorisyenlerinin, Heidegger'in analizini yapılandıran uygun ve uygunsuz arasındaki ayrımdan kaynaklanan thanatopolitik gerilimin üstesinden gelmek için Heidegger'in tekniğe ilişkin denemesini hesaba katmaları gerektiğini öne sürer. Campbell, Heidegger'den devralınan bu thanatopolitik eğilimin, Agamben'in biyopolitika yaklaşımının yanı sıra Esposito ve daha az ölçüde Foucault'nun yaklaşımı için önemli olduğunu savunur. Campbell uygun ve uygunsuz arasındaki ayrımı yazı sorunu ve Heidegger'in daktilo teknolojisinin hızlandırdığı el yazısının dolaysızlığından yabancılaşma düşüncesiyle detaylandırır. Sözgelimi Agamben ile ilgili olarak Campbell, bu ayrımın, *bios* ile

zoē ve *Muselmann*/tanık ile özneleştirme/öznesizleştirme arasındaki ayrımların altını çizdiğini öne sürer (Campbell 2011, 40).

Her ne kadar bu yaklaşım Agamben ile Heidegger arasındaki entelektüel ilişki açısından aydınlatıcı olsa da, Çerçeveleme veya varolanların Varlığa yabancılaşması olarak teknolojinin bu ontolojik eleştirisi, biyopolitikanın işleyişinde çeşitli teknolojilerin oynadığı hususi roller hakkında bize pek bir şey söylemez. Teknoloji filozofları, Heidegger'in yaklaşımını totalize edici ve ziyadesiyle olumsuz olduğundan ötürür eleştirirler. Benzer şekilde uygun ve uygun olmayan arasındaki ayrım, teknolojiyle ilişki içerisindeki kendimizi anlamızı sağlıyor olsa da, teknolojinin öznellik ve yaşam biçimlerinin oluşumundaki etkilerini tüketmekten oldukça uzaktır. Sözgelimi Campbell'ın daktilo tartışmasından hareketle giyilebilir fitness cihazları ve kişiselleştirilmiş genetik testler gibi çağdaş teknolojilere dair çıkarımlar yapmak güçtür (bkz. Mayes 2016). Zira teknolojiler yalnızca öznelliği ortadan kaldırmakla kalmaz, aynı zamanda yeni öznellik biçimlerini mümkün kılar.

Biyopolitika ile teknoloji arasındaki bağlantıları ortaya çıkarmak adına en çok mesai harcayan çağdaş biyoiktidar yaklaşımı, Paul Rabinow ve Nikolas Rose'un ortaklaşa ve ayrı ayrı geliştirdikleri yaklaşımdır. Her ikisi de çağdaş tıp ve yaşam bilimlerinin çeşitli veçheleriyle ilgilenen bilim insanları olarak Rabinow ve Rose, biyoiktidara dair ampirik olarak zengin ve kavramsal olarak kışkırtıcı bir yaklaşım önerirler. Birlikte kaleme aldıkları makalelerinde (Rabinow ve Rose 2006) çalışmalarını analitik olarak, Deleuze'ün bu terime verdiği anlamda, yani "oluş sürecinde olduğumuz şey" (Deleuze 1992, 164) anlamındaki "yakın gelecek" teşhisine odaklanmış olarak nitelerler. Şunu öne sürerler:

> Biyoiktidar kavramı, [y]aşam ve sağlık adına kolektif varoluşa müdahale stratejileri; [ve] bireylerin bireysel, kolektif yaşam ya da sağlık adına kendilerinde tatbik edebilecekleri özneleştirme kipleri; yaşayan insanların "dirimsel" karakteri hakkında bir veya daha fazla hakikat söylemini ve bu hakikati söylemeye yetkili olduğu düşünülen [b]ir dizi otoriteyi içermesi zorunlu bir gerçeklik düzlemini belirtir (Rabinow and Rose 2006, 197).

Biyoiktidara dair bu açıklama, öznelliğin oluşumunda iktidar ve otoriter bilgi düzeneklerinin nasıl tatbik edildiğini vurgular. Gerçekten de Rose ve Rabinow'un bireysel çalışmalarında göstermeye sürdürdükleri gibi, biyomedikal bilimler tarafından üretilen çağdaş biyolojik yaşam kavramları, giderek öznel yaşamın kuruluşundan ayrılamaz hale gelmektedir.

Rabinow'un engin "çağdaş olanın antropolojisi" yöntemi, yaşamın "yapı taşlarına" müdahale etme konusundaki taze bilgilerin ve tekniklerin, tek tek kişiler ve bir tür olarak kendimizi ve dünyadaki yerimizi kavramak adına döşediği yeni yolların izini sürmek için biyoteknoloji laboratuvarları gibi alışılmadık yerlerde etnografik araştırmalar yürütmeyi gerektirir. Nitekim *Fransız DNA'sı* isimli kitabında Rabinow, bir Amerikan biyoteknoloji şirketi ile Fransa'nın önde gelen insan genomu laboratuvarı Centre d'Etude du Polymorphisme Humain'in (CEPH) karıştığı olayların antropolojik analizini sunar. "Kimlikler artık özü itibariyle manipüle edilebilir ve yeniden şekillendirilebilir olarak anlaşıldığından ötürü, Batı'nın eski biyolojik kategorilerinden (cinsiyet, yaş, ırk) farklı bir şekilde kimliğin biyolojikleştirilişine" (Rabinow 1999, 13) tanık olduğumuzu ileri sürer. Yeni teknolojiler, eski Yunan ve Hıristiyan geleneklerinin sağladığı tarihsel kendimizi anlama biçimlerini ıskartaya çıkarırken, yeni anlayış biçimleri de henüz belirlenmemiş olduğu için, kimlikler ve kendini tanımlamaya dair temel kategorilerdeki bu dönüşüm, Rabinow'u, bir tür arafta olduğumuzu önermeye yöneltir.

Gerçekten de bilimsel bilgideki bu yeni gelişmeler, biyoiktidarın işleyişini değiştirmektedir. Rabinow, İnsan Genom Projesi'nin "beden ile nüfus olarak iki kutbun, disiplin-sonrası rasyonalite olarak adlandırılabilecek bir şekilde yeniden eklemlendiğini" (Rabinow 1996, 91) öne sürer. Bu değişimi sosyobiyoloji ve biyososyallik kavramlarıyla haritalar. Kavramlardan ilki, toplumsalın biyolojik olarak modellendiği toplumsal projeleri, ikincisi doğanın ya da biyolojik olanın giderek toplumsal olana göre modellenişini işaret eder. Rabinow, biyososyalliğin "onun etrafında ve onun aracılığıyla gerçekten yeni bir otoüretim tarzının ortaya çıkacağı bir kimlik terimleri ve kısıtlama odakları

dolaşım ağı"nı gerektireceğini ileri sürer (Rabinow 1996, 99). Netlik kazandırmak gerekirse Rabinow biyososyalliğin basitçe eski sosyobiyolojinin yerini almayacağını, bunların karmaşık şekillerde etkileşime devam edeceklerini öne sürer. Hal böyleyken, biyososyalliğin gelişiminde gördüğü şey, sağlık riskinin ve gözetimin tedavi biliminden ziyade önleyicilik açısından yeniden düzenlenişi yoluyla yeni toplumsal yaşam biçimleri ve yeni yönetişim biçimlerinin ortaya çıkışıdır. Bunların, hastalık koşullarının ve yatkınlıkların genetik temeline ilişkin "bu yeni hakikatlerden doğan yeni bireysel ve grup kimlikleri ve pratiklerinin biçimlenişini" (Rabinow 1996, 102) gerektireceğini öne sürer.

Bu tanı, Nikolas Rose'un çağdaş siyaset ve yaşam bilimlerine ilişkin etkileyici son analizi olan *The Politics of Life Itself*'de (2007) de yinelenmiştir. Rose, yaşam bilimlerindeki gelişmelerle birlikte yeni bir yaşam anlayışına kavuştuğumuzu belirterek (2007, 11-12) yaşam hakkındaki bu yeni bilimsel yaklaşımı, geleneksel biyopolitikanın organlara, uzuvlara ve bedenlere odaklanan "molar" bakış açısına karşıt biçimde "moleküler" olarak tanımlar. Bu, "yaşamın, tersine mühendislikle, istenmeyen anormallikleri ortadan kaldırmak ve arzulanan sonuçları geliştirmek adına moleküler müdahalelerle modellenebilen, laboratuvar ortamında yeniden yapılandırılabilen, kurcalanabilen ve yeniden yönlendirilebilen anlaşılır süreçler dizilerine dönüşümü" (Rose 2007, 83) için olanak yaratır. Ayrıca, Rabinow'un biyososyallik kavrayışına oranla daha bariz bir politik hat izleyerek, "yönetilenler topluluğuna" ulusal aidiyet ile doğum arasındaki tarihsel yurttaşlık bağından farklı bir şekilde biyolojik bilgi çerçevesinde ait olmanın düzenleniş yollarını incelemek için bir mercek olarak "biyolojik yurttaşlık" terimini önermektedir (Rose 2007, 131–6). Rose, biyolojik yurttaşlığın maddi ve genetik sorumluluğa dayalı yeni bireysel ve kolektif kimlik oluşum biçimlerini gün ışığına çıkardığını savunur. Dahası bu kimlikler, hastaların, pratisyenlerin, bilim insanlarının ve biyoteknoloji şirketlerinin örtüşen özlemlerinden ortaya çıkan "umudun politik ekonomisi" tarafından da desteklenmektedirler.

Rabinow ve Rose gibi araştırmacıların yaklaşımının açıkça ortaya koyduğu şey, teknolojinin çağdaş bir yaşam politikasının işleyişinin

merkezi bir veçhesi olduğudur. Teknolojik aygıtlar ve asamblajlar, yeni öznellik ve toplumsallık biçimlerini mümkün kılar ve politik varoluşun temel terimlerini yeniden tanzim eder. Dahası, doğal yaşamın teknolojiye karşı olmak bir tarafa, tamamen onunla dolu olduğunu açıkça ortaya koyarak yaşama dair yeni düşünme biçimlerine kapı aralarlar. Buradan çıkarabileceğimiz ders, doğal yaşamın kendisinin temel olarak teknoloji ve kendi teknolojileşmesi ile ilişkili olduğudur; ya da açıkça söylemek gerekirse, yaşamın kendisi teknolojik bir eserdir.

Bu yaklaşımın gücü, biyopolitik yönetimdeki tarihsel değişkenliğin yanı sıra, biyopolitika içerisinde işlevselleştirilmiş mekanizmalar ve stratejilerdeki değişkenliğin ayırt edilmesine olanak sağlamasında yatmaktadır. Bu hususta Rose ve Rabinow, günümüz yaşamının biyolojik gerçeklerine duyarlı olan biyobilimlerin emsal çalışmalarını sunarlar. Zenginliğine rağmen, bu yaklaşımın zayıf tarafları da vardır, zira Rabinow ve Rose'un teşvik ettiği ampirizm, yaşamı kavramsallaştırmaya yönelik müstakil herhangi bir girişimin önünü alabilir. Sözgelimi Rose *Politics of Life Itself*'in hiçbir satırında "yaşamın kendisi" hakkında herhangi bir izahat sunmaz, bunun yerine "yaşamın kendisinin politikasına katılanların benimsediği düşünme ve eyleme tarzlarında cisimleşen yaşam felsefesini keşfetmeyi" yeğler (Rose 2007, 49). Dolayısıyla burada araştırılan *yaşam* değil, *yaşam hakkında söylenenlerdir*. Bu bağlamda "yaşam" terimi, neredeyse sonsuz biçimde kapsayıcı ve bölünebilir olan göndergesiz bir gösteren olarak iş görme eğilimindedir; bunun sonucunda (konuşmacı yeterince otorite sahibi olduğu müddetçe) "yaşamın kendisi", hakkında ne söylenirse odur ve yaşamın yönetildiği ve yönlendirildiği operasyonlar neredeyse kaçınılmaz şekilde amaca uygun görülür.[4]

Bu, bizi metodolojik olarak zor bir durumda bırakıyor gibi görünmektedir. Bir yandan olumlayıcı biyopolitika teorisyenleri, çağdaş yaşam anlayışlarının biyobilim tarafından üretilme biçimlerine

[4] Rabinow ve Rose tek bir sınır belirlerler, o da yaşamla ilgili bir söylemin otorite sahibi bir kuvvete sahip olması için "doğruluk düzleminde" olması gerektiğidir. Yirminci yüzyılın sonlarında ırkla ilgili biyolojik savların artık ne politik ne de biyolojik söylem içerisinde "doğruluk düzleminde" olduğunu savunmayı sürdürürler. Bununla birlikte "moleküler bir bakış" aracılığıyla biyolojik hakikatin alanına yeniden dâhil olurlar (Rabinow ve Rose 2006, 205-6).

yeterince dikkat etmezler ve tatmin edici herhangi bir ampirik sınırlama olmaksızın olumsuz biyopolitikanın üstesinden geldiği söylenen soyut bir yaşam anlayışı önerirler. Öte yandan, ampirik olarak biyotıp ve biyobilimlere odaklanmış araştırmacılar, bunların yaşamın kendisine dair anlayışımız da dâhil olmak üzere kendilik-anlayışımızı oluşturmaya nasıl katkıda bulunduğunu aydınlatır. Gelgelelim biyobilimlerin yaşam hakkında söylediklerinden bağımsız bir yaşam anlayışı oluşturmak konusunda isteksiz veya yetersiz olabilirler. Bu zahiri ikilem kısmen yanlıştır zira çağdaş biyobilimler bilgi nesnelerinin üretiminde sadece tek bir yaşam kavramı değil, farklı amaçlar için çeşitli şekillerde kullanılabilecek çok değişkenli bir kavram yaması üretirler. Dahası, basitçe biyopolitik yönetişimin eseri olmayan incelikli bir yaşam kavramı geliştirmeye yönelik felsefi proje, yaşam hakkında yeni bilgi ve teknoloji asamblajları tarafından üretilen tüm savlara eleştirel bir mesafeyle yaklaşarak onların etkilerine karşı dikkatli olabilir. Bu nedenle, Maurizo Meloni'nin yakın zamanda belirttiği üzere "biyopolitika kavramlarını soyutlama cennetinden somut tarihsel pratiklere ve maddi bağlamlara indiren" (Meloni 2016, 23) bir yaklaşımın gerekli olduğu görülmektedir. Ne var ki bu yaklaşım, soykütüğün eleştirel ve dönüştürücü potansiyelini gerçekleştirmek için -ister bir söylem içinde "boyun eğdirilmiş bilgilerin" tanımlanması yoluyla ister başka bir yerden türetilmiş olsun- eleştirellik taahhüdüne de sıkı sıkıya bağlı olmalıdır. Kanımca bir sonraki kısımdaki ve bölümdeki tartışmalar, eleştirel olma zorunluluğunu bilhassa gerekli kılmaktadır.

Üreme

Yukarıda da tartışıldığı üzere çağdaş yaşamda öznelliğin teknolojik doygunluğunun belirgin olduğu -yegâne alan olmasa da- alanlardan biri, üremedir; burada teknoloji belirli yaşamları mümkün kılar ve diğerlerini imkânsız hale getirir veya en azından tahayyülünü ve yaşamı sürdürmesini giderek zorlaştırır. Bu kısımda önce biyopolitik teoride üremenin bugüne kadar nasıl tartışıldığını ele alacağım, ya da daha spesifik olarak, biyopolitika teorilerindeki göreli ihmaline işaret edeceğim. Biyopolitik teori, biyopolitikanın işleyişini doğru bir

şekilde tanımlayacaksa, üreme sorunlarıyla daha kapsamlı bir ilişki kurmalıdır. Bu tematiği önceki bölümlerde tartışılan başlıca teorisyenlerle bağlantılı olarak, hem onların üremeye dair düşünüşte kılavuzluk eden açıklamalarını hem de başka düşünürlerde üremenin bu "biyopolitik deneyim" (Blencowe 2012) alanına nasıl açıldığını göz önünde bulundurarak tartışıyorum. Bilhassa Arendt'in önerdiği doğarlık fikrinin doğumun biyopolitikasıyla nasıl örtüştüğünü ve yeni bir olumlayıcı biyopolitikaya nasıl kapı araladığını tartışıyorum. Akabinde ampirik olarak biyopolitika ve üreme üzerine odaklanmış literatürdeki bazı temel eğilimleri kısaca özetliyorum.

Foucault'nun *Bilme İstenci*'nde tartıştığı üzere biyoiktidarın iki kutbunu, yani bireysel beden ile nüfusu birbirine bağlayan temel mekanizmalardan biri cinsellik tertibatıdır. Foucault'ya göre "cinsellik, aynı anda hem bedenin yaşamına hem de insan türünün yaşamına giriş yolu" (Foucault 1990, 146) olduğundan ötürü "organizma ile nüfus, beden ile genel fenomenler arasındaki ayrıcalıklı konumu" (Foucault 2003, 252) nedeniyle on dokuzuncu yüzyıldaki yeni iktidar oluşumunun en önemli vektörlerinden biri olarak ortaya çıkar. Foucault, aile biriminin cinsellik tertibatındaki öneminin altını çizer, zira aile "cinsellikle evlilik bağını değiş tokuş eden şeydir: Yasa ile hukuksallığın boyutunu cinsellik tertibatına ulaştırır; haz düzeyiyle duyumların yoğunluğunu evlilik bağı üzerine taşır" (Foucault 1990, 108; ayrıca bkz. Donzelot 1979). Bu kayma, on sekizinci yüzyıl sonlarında üreme (Jordanova 1995) ve onunla ilişkili cinsel tamamlayıcılık (Lettow 2015), yozlaşma ve sapıklık kavramlarının ortaya çıkışıyla ilgilidir. Böylelikle cinsellik iktidarın bir nesnesi ve hedefi haline gelir. Ne var ki Foucault "üreme davranışlarının toplumsallaştırılması"nı (Foucault 1990, 104) biyoiktidarın temel eksenlerinden biri olarak tanımlarken, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi ile ikinci cildinin yayımlanışı arasında geçen sekiz senede projesini o denli değiştirir ki, üremenin tastamam bir analizini hiçbir zaman gerçekleştiremez.

Bu, bazı feminist akademisyenlerin Foucault'nun biyopolitika kavramının bugünün üreme siyasetini analiz etmek için bir çerçeve olarak değerini sorgulamasına yol açmıştır (Franklin 2013, 273).

Kimileri içinse, Foucault'nun biyoiktidar anlayışının yaratıcılığı henüz tam olarak anlaşılamamıştır (Deutscher 2008; Deutscher 2012) ve onun soykütük yöntemi, üremenin düzenlenişi ve yönetimi ile ilgili sorunları keşfetmek için oldukça elverişlidir (sözgelimi bkz. Weir 2006; Takeshita 2011; Murphy 2012). Ayrıca, biyoiktidarın kavramsal aygıtı, biyoiktidar için yaşatma ve ölüme bırakma ile normalleştirme işlemlerinin merkeziliğinin ötesinde tek bir kapsayıcı mantık gerektirmediğinden, nispeten kolaylıkla üreme sorularını da içerecek şekilde genişletilebilir. Elbette Foucault'nun biyoiktidarın ortaya çıkışı ve işleyişi ile Avrupa'daki normalleştirme süreçleri hakkındaki açıklamalarının üremeyle ilişki içerisinde ele alınıp alınamayacağı (Murphy 2012, 11) ya da biyoiktidar ile neoliberalizm arasındaki karşılıklı ilişkiye dair analizinin çağdaş biyosermaye oluşumlarını kavramak için elverişli olup olmadığı (Cooper 2008) sorgulanabilir. Yine de "Foucault'nun biyopolitika sorununu, daha en başta, canlı varlığı, onun niteliklerini, türlerini, sağlığını, oranlarını, sapmalarını, üretkenliklerini, evrimini vs. yönetme tarihi olarak tayin etmesi son derece kullanışlıdır" (Murphy 2012, 13).

Giorgio Agamben'in alımlanışının, çıplak yaşam fikrini feminist amaçlar için uygun görenler ile Agamben'in biyopolitika açıklamasının teorik bütünlüğünü feminist kaygıları dışlayan ve dolayısıyla az çok radikal bir revizyona ihtiyaç duyanlar olarak görenler şeklinde büyük ölçüde iki kampa ayrıldığı göz önüne alındığında, Agamben'in biyopolitika açıklamasından hareketle mevcut kavrayışları genişletme olasılığı daha güçtür. İlk grupla ilgili olarak, çıplak yaşam kavramını çeşitli amaçlar için temellük ettikleri ve üremenin kürtaj siyasetinde fetüsün politik figürasyonuyla ilgilenen feminist araştırmacılar için faydalı olduğu söylenebilir. Penelope Deutscher (2008) her ne kadar gerçekte *bios* ya da *zoē* olarak görülemeyecek olsa da fetüsün kürtaj tartışmalarının farklı momentlerinde bazen *bios* bazen de *zoē* olarak temsil edildiğini öne sürer (ayrıca bkz. Latimer 2011; Weingarten 2014). Daha genel olarak çıplak yaşam nosyonu, kürtaj karşıtı bir politikaya uygun düşmektedir, zira kürtajdaki şiddet tehdidinin -ki burada hukuki sonucu veya ceza tehdidi olmayan bir öldürme kastedilmektedir- her embriyoyu veya fetüsü çıplak yaşam olarak nasıl kurduğuna

ilişkin bir açıklama üretebilir: Cinayet teşkil etmeden öldürülebilecek bir yaşam. Doğrusunu söylemek gerekirse bu yorum problemlidir, zira çıplak yaşam, politik alanın dışına itilerek şiddete maruz bırakılan ve dolayısıyla bu terkedilmeyle yasal statüden yoksun bırakılan yaşama -yurttaşa- tekabül eder, halbuki embriyo veya fetüs için böyle bir durum sözkonusu değildir. Fakat tartışma tam da embriyo ya da fetüsün ahlaki ve politik topluluğa *dâhil oldukları* noktaya dairdir: Bir fetüsün ne zaman biyografiye sahip olur, yani cinsiyet, ırk ve hatta sınıf gibi belirli toplumsal özellikleri edinir, yahut hangi noktada haklara ve yasal bir statüye kavuşur.

Agamben'in eserine daha radikal bir yanıt, üreme hususunun onun teorik çerçevesiyle bütünleştirilmesinin, eserlerinin nasıl yeniden ele alınmasını gerektirebileceğini sormayı zorunlu kılar. Daha önceki özette de gördüğümüz üzere Agamben'in biyopolitika yorumuna göre üreme, *zoē* ile *bios* arasındaki ayrımda ve (belki de Agamben'in ima ettiği şekilde olmasa da) Aristoteles'in açıklamasında bu ayrım sayesinde işleyen *polis*'in kuruluşunda ortaya çıkar (Dubreuil 2008, 2; Finlayson 2010). Agamben (1998, 2) şöyle yazar: "[K]lasik dünyada yalın doğal yaşam *polis*'ten kesin bir biçimde dışlanıyor ve -sadece üreme yaşamı olarak- *oikos*'un alanına, 'ev'e hapsediliyordu." Bu iddiada ilginç olan, eve havale edilen doğal yaşamın "sadece üreme yaşamı" olarak tanımlanmasıdır. Nitekim Agamben üremeden bahsederken, onun şehir devletinin oluşumu ve dolayısıyla siyasetin kuruluşundaki rolünü temalaştırmaz. Ne var ki cinsel farklılık ve üreme sorunsalı, Aristoteles'in izahında ilginç şekillerde iş görür. En basit ifadeyle, Aristoteles'e göre doğal üreme arzusu, daha sonra şehir devletini doğuran ve biçimlendiren hanelerin ortaya çıkmasına neden olur. Başka bir deyişle, ev içi alan *polis*'e karşı değil, onun ortaya çıkışındaki bir ön adımdır: *polis*, hane ve köyün gelişmesinden doğal olarak ortaya çıkar. Ancak *oikos*, *polis*'le tam bir karşıtlık içinde olmamasına rağmen kadınlar yine de siyasete katılımdan dışlanırlar, çünkü kadınlar, tıpkı köleler gibi erkeklerin hakimiyeti altındadırlar. Kısacası, kadınlar ruhun müzakereci kısmını haizdir, ancak otoriteden yoksundurlar ve bu, erkeklerin kadınlar üzerindeki doğal egemenliğini haklılaştırır.

Bu, haneye havale edilen "yalın doğal yaşam"ın aslında o kadar da yalın olmadığını gösterir; zira yaşam daha en baştan cinsiyetlidir. İlginçtir ki Adriana Caverero, Agamben'in *Homo Sacer*'i (1998) ile aynı yıl İtalyanca olarak yayımlanan ve dört yıl sonra *Stately Bodies* (2002) olarak İngilizceye çevrilen kitabında benzer bir noktaya değinerek Batı siyasetinin aynı anda bedeni hem politik alanın dışarı attığını hem de yeniden bünyesine dâhil ettiğini ileri sürer. Ne var ki Caverero'ya göre hem buna ruhsat veren hem de onunla pekiştirilen ayrım, yaşamın kendi içindeki -örneğin *zoē* ile *bios* arasındaki- yarılma değil, erkek ile kadın arasındaki ve buna bağlı olarak *logos* ile bedensellik arasındaki ayrımdır: "Bu gelenekte *logos*'un karşısındaki bedenin politik olmayan -daha doğrusu antipolitik- kurucu doğası, nihayetinde kadın ve erkek doğaları arasındaki temel karşıtlığa indirgenir *polis*'ten kovulan beden, tam ve hakiki töz olarak bir kadın bedenidir" (Cavarero 2002, ix). Cavarero'nun yaklaşımı, insan bedeninin politik-felsefi kaderinin tarihine ve biyolojik yaşamdan ne anladığımıza dair sorunlara cinsel farkı da dâhil eder.

Ama aynı zamanda üreme ve anne figürüyle ilgili sorunları da gün yüzüne çıkartmak suretiyle bundan fazlasını yapmış olur. Oidipus'un eşi ve annesi olan Jocasta'yı merkeze yerleştirerek *Antigone*'yi yorumlayan Cavarero, kadın bedeninin üretken kudretinin Batı siyaseti için bilhassa rahatsız edici olduğunu belirtir. Bu feminist okumanın, kökenlerini antik Yunan'da bulmaya çalışan biyopolitika açıklaması açısından önemli birtakım sonuçları olacaktır. Özellikle, Aristoteles'in titiz, toplumsal cinsiyete duyarlı bir okumasının *bios* ile *zoē* arasındaki ayrıma farklı bir açıklama getirebileceğini, zira *bizatihi* yaşamdaki bu bariz kırılmanın erkekler için kadınlardan farklı bir değer ve etkiye sahip olduğunu öne sürer. Dahası "cinsel farklılık biyopolitika düşüncesi için kaçınılmaz[dır] (yani, hem biyopolitikanın eleştirisi hem de böyle bir eleştirinin yaşamın yeniden kavramsallaştırılmasını içermesi gerekliliği açısından kaçınılmazdır)" (Casarino 2012, 98). Bir sonraki bölümde cinsel farklılığı daha ayrıntılı olarak tartışacağım, şimdilik Esposito'nun gebeliği bağışıklayıcı paradigmanın merkezi bir metaforu olarak nitelendirilişine ve Arendt'in doğarlık kavramına dönüyorum.

Görünüşe bakılırsa Agamben cinsel farklılık ve üremeye dair soruları biyopolitika açıklamasına dâhil edememişken, bu sorular, dördüncü bölümde bahsettiğim gibi kimi problemler barındırmasına karşın Esposito'nun müdahalesinde daha güçlü bir profil kazanırlar. Tartıştığım üzere gebelik, bağışıklığın olumlayıcı mantığını açıklamak için Esposito'nun temel araçlarından biridir. Özetle Esposito gebeliği, anne bedeni kendisi için bilfiil yabancı olan nesneyi, gelişmekte olan embriyoyu yok etmediğinden, bağışıklama içerisinde yabancı-lığın olumlu bir şekilde iş göreceğini göstermek için kullanır. Nitekim annenin bağışıklık sistemi kendisini dizginler: "Ötekini bağışıklayarak, aynı zamanda kendini de bağışıklaştırmış olur. Kendini aşırı bağışıklamaya karşı bağışıklaştırır" (Esposito 2011, 170). Dahası, Nazizmin kilit eksenlerinden biri olarak tanımladığı doğumun önleyici şekilde bastırılışına yanıt olarak Esposito, özellikle Gilbert Simondon'un bireyleşme hakkındaki eserinden hareketle doğumun değerinin teslim edilmesini teşvik eder. Esposito, Simondon hakkında şöyle yazar: "Düşünüldüğünde, yaşam eşzamanlı ve doğum artzamanlı olarak ölümün karşıtıdır. Yaşamın ölümü ertelemesinin yegâne yolu onu olduğu gibi muhafaza etmek değil ... farklı kisvelerle mütemadiyen yeniden doğmaktır" (Esposito 2008, 181). Daha önce de belirttiğim üzere bu yaklaşımdaki sorun, doğumun tamamen metaforik ve bedensiz oluşudur. Buna göre doğum yalnızca yaşamın daimî bir özelliği olmakla kalmaz, yaşam en nihayetinde hiçlikten doğar. Söz konusu doğum kesinlikle bir bedenin diğerinden, özellikle de kadının bedeninden kanlı, acılı ve çoklukla son derece teknolojik ve tıbbileştirilmiş olarak ayrılması değil, basitçe yeni için bir metafordur. Esposito'da doğum, gerçekte doğuran kadın bedeninden bağımsızdır, dişi bedeninin gıyabında gerçekleşir. Doğumun bu hususi tasviri yalnızca Esposito'nun eserini kat etmekle kalmaz, aynı zamanda Batı'daki üreme tahayyülleri ile biyopolitika tarihinin merkezinde de yer alır (Duden 1993; McGrath 2002).

Üçüncü bölümde gördüğümüz üzere doğuran kadın bedeninin ikircikli inkârı, Arendt'in doğarlık nosyonunda da belirgindir. Cavarero (2014) ve Julia Kristeva (2001) gibi feminist yorumcuların da işaret ettiği üzere doğarlık kavramı, Arendt'in çerçevesinin merkezinde olmasına rağmen çarpıcı bir şekilde müphemdir. Doğarlık bir yandan

Arendt'e ölümü politikanın ve varoluşçuluğun, yani yaşamın merkezine yerleştiren Batı felsefesinin temellerine meydan okumanın bir yolunu sağlar. Aynı zamanda özgürlüğü, bir irade meselesi olarak değil, kaynağını doğarlığın işaret ettiği yeniden başlamaya yönelik temel kapasiteden alarak düşünmenin potansiyel olarak verimli bir yöntemini gösterir. Öte yandan Arendt, doğarlığı fiziksel doğumdan ve bu perspektifin gerektirebileceği politikanın cinsiyetlendirilmesinden ayırma uğraşı içerisindedir. Gerçekten de anne bedenini doğum sahnesinden büyük ölçüde siler ve bu sebeple kavramını zayıflatıyormuş gibi görünür. Gelgelelim doğarlık ile doğuran kadın bedeni arasında birlikteliği yeniden tesis edersek, aksi halde anlaşılmaz kalacak bazı biyopolitik fenomenleri açıklığa kavuşturabiliriz. Sözgelimi Robin May Schott ve diğerleri, tecavüzü bir savaş silahı olarak kullanmanın mantığını açıklamak için Arendt'in doğarlık hakkındaki düşüncelerine başvururlar. Schott savaş tecavüzünün doğumun politik ilkesini kökten değiştirerek onu bir "ölüm silahı" (Schott 2010, 63) olarak tescil ettiğini öne sürer. Schott, Agamben'in *Homo Sacer* ve başka metinlerindeki savaş tecavüzü üzerine düşüncelerini yorumlar ve Agamben'e göre savaş tecavüzünde doğum ilkesindeki dönüşümün, "savaş zamanında cinsel farklılık bağlamında şiddet kullanımındaki" değişikliklerden ziyade ulus-devletteki değişimlerle daha doğrudan ilişkili olduğunu savunur (Schott 2010, 61). En azından bu, doğarlığı üretken kadın bedenine daha sıkıca bağlayan perspektifin günümüzde biyopolitikanın işleyişine dair önemli bir içgörü sunabileceğini düşündürmektedir.

Yakın tarihli çalışmasıyla Miguel Vatter (2014), Arendt'in doğarlık anlayışını, biyopolitikayı teorileştirmede veya daha spesifik olarak olumlayıcı biyopolitika kavramına entegre etmede muhtemelen en çok yol kat eden kişidir. *The Republic of the Living*'de [Yaşayanların Cumhuriyeti] yönetim ve siyaset sorununu cumhuriyetçi bir biçimde ele alarak, yaşamın ve düşüncenin artık birbirinden ayrılamayacağı ebedi yaşamın, olumlayıcı biyopolitikanın temel taşı olduğunu öne sürer. Bunu, doğarlık ve normatifliğin birleşimi yoluyla geliştirir. Vatter'e göre, kısmen karşı-sezgisel şekilde doğarlık türün yaşamına veya *zoē*'ye, normatiflikse hakiki yeni başlangıç kapasitesine atıfta bulunur. *Bios*'un "dolayımı" ya da "normallik" olarak da adlandırdığı

şey, yani sivil toplumun kurallara bağlı yaşamı olmaksızın doğarlık ile normatifliği birleştiren bir yaşamı tasarlamanın gerekli olduğunu öne sürer (Vatter 2014, 7, 3). Ona göre doğarlıkla "yaşamın cinsel üremeyi yöneten politika öncesi veya evsel (Yunanca: *oikos*) alanında ve ardından canlı emeği yöneten ekonomide karşılaşılır" (Vatter 2014, 3). Bu itibarla doğarlık "politik yaşamın yenilik yaratan veçhesi olan" (Vatter 2014, 3) normatifliğin temelini veya zeminini temin eder. O halde Arendt'ten farklı olarak Vatter, doğarlığın (tür yaşamının) yeniyi kendi içerisinden üretemediğini öne sürmektedir; bu üretken kapasite, daha ziyade bütünüyle normatiflik alanında yer alır ve ebedi bir tefekkür yaşamının ortaya çıkması için doğarlık buna bağlı olmalıdır. Vatter'in doğarlık okuması ve doğarlığın ebedi yaşamda normatifliğe yeniden bağlanması tezi kışkırtıcı olsa da, *zoē* ile doğum arasında çizilen paralellik ve dolayısıyla cinsel farklılığın "yaşayanların cumhuriyeti"nde oynayabileceği role dair kuşkuluyum.

Biyopolitikanın başlıca çağdaş kuramlaştırmalarına ilişkin bu kısa tartışma, "biyopolitika ile ataerkilliğin buluştuğu, henüz keşfedilmemiş kavşakta" (Casarino 2012, 98) alınacak çok yol olduğunu göstermektedir. Gerçekten de üretken kadın bedeninin politik olarak zapt edilmesi sorununun yalnızca biyopolitik teori düzeyinde değil, aynı zamanda çağdaş yaşamın analitiği açısından da sonuçları olduğu görülmektedir. Catherine Waldby ve Melinda Cooper'ın (2008, 58) belirttiği üzere "kadın popülasyonlarının uyumu, müzakere edilebilirliği ve genel failliği, üreme biyoekonomisinin gelişiminde merkezi bir meseledir." Bu, geniş biyoteknoloji ekonomisinin büyük ölçüde, oosit ve embriyoları, kök hücre üretiminde, oosit pazarlarında ve taşıyıcı annelikte doğumun gerçekleştirilmesi için ya da üreme bilimlerinde araştırma için hammadde olarak kullanılmak üzere bağışlayan veya satan kadınların bedenlerine dayanıyor olmasının izini süren Cooper ile Waldby (2014) ve Waldby ile Mitchell'in (2006) ampirik çalışmalarında daha da açıklığa kavuşturulmuştur. Biyoekonomi içerisinde kadın bedenlerinin üretken kapasitesi başka şekillerde de, sözgelimi kadınların bebekleri sözleşmeye dayalı olarak doğurduğu taşıyıcı annelik düzenlemeleriyle de zapt edilir.

Ne var ki üreme süreçlerini yönetmek ve nüfusun esenliğine katkıda bulunmak için belirli kadın bedenlerinin biyopolitik önlemlere tabi tutulması yalnızca çağdaş biyoekonomi yoluyla gerçekleşmez. Biyopolitika teorileri açısından yaşamın Alman Üçüncü Reich tarafından politikleştirilmesi önemli olsa da, Reich'ın üreme politikalarına kıyasla thanatopolitik veçhelerine bariz şekilde daha fazla özen gösterilmiştir. Esposito'nun belirttiği üzere üreme politikaları, hem bazı insan gruplarında gebe kalmanın veya doğumun (zorla kısırlaştırma ve kürtaj yoluyla) önlenmesi kanalıyla "olumsuz", hem de Aryan üstün ırkını yaratmak için gerekli görülenlerin çoğaltılması kanalıyla "olumlu" bir biçim alır. Doğum, ulus ve onun hayatta kalmasına dair sorularla çok sıkı bir şekilde bağlıdır; diğer pek çok durumda olduğu gibi burada da sorulara verilen yanıtlara, biyolojiyi ve politik iktidarı birbirinden ayrılamaz kılan ırksal üstünlük ve bilimcilik ideolojileri serpiştirilmiştir. Daha da önemlisi dikkatin üreme politikalarına yöneltilmesi, Reich'taki ırksal hijyen ile Birleşik Krallık ve Amerika Birleşik Devletleri gibi ülkelerdeki zorla kısırlaştırma türünden daha geniş öjenik ideolojiler ve uygulamalar arasındaki sürekliliği vurgular. Bu politikaların gösterdiği üzere öjeni, doğumun hem olumlu hem de olumsuz düzenlenişi yoluyla nüfusun sağlığının belirlenmesinin merkezinde bir tür "kalite kontrolü" gerektirir. Dolayısıyla doğum kontrolü hem *kimin doğuracağını* hem de *kimin doğduğunu* denetlemek anlamına gelir.

Daha eski öjeni projeleri büyük ölçüde gebeliği kontrol etmekle sınırlıyken bugün, yaşamın biyopolitik yönetiminde üremeye bağlanan "kalite kontrolü", doğum öncesindeki testlerin gebe takibinin her zamankinden daha rutin bir veçhesine haline gelmesiyle birlikte gebelik sürecinin tümüne yayılır. İnvaziv olmayan fetal DNA testi, obstetrik ultrason, amniyosentez ve koryon villus biyopsisini içeren bu tür teknolojiler, rahimdeki fetüsün genetik profilini ve morfolojisini test etmek için araçlar sağlar ve müstakbel ebeveynlere bulguların elverişsiz olduğu bir gebeliği sonlandırma fırsatı verir. On dokuz ve erken yirminci yüzyıl biyopolitikasındaki öjeni, tipik olarak üremenin devlet tarafından düzenlenişini içerir. Ne var ki böylesi teknolojilerin işleyişlerinin açıkça gösterdiği üzere bu, artık baskın biyopolitik yönetim tarzı değildir. Tersine, biyopolitikanın üreme süreci içerisindeki

icrasından bugün bireylerin kendileri sorumludur. Foucault bu eğilimin, ailenin "bir bütün olarak toplumsal bedene ilişkin olarak çiftlerin 'sorumluluğu' yoluyla elde edilen politik sosyalizasyonun" (Foucault 1990, 104-5) ayrılmaz bir parçası olduğu on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığını belirtir. Dolayısıyla bireysel karar-alış vasıtasıyla icra edilen çağdaş "esnek öjeni" (Taussig, Rapp ve Heath 2005) tamamen yeni olmayabilir, ancak bireysel sorumluluğun bu engin kapsamı muhtemelen emsalsizdir. Durum buysa, üreme tıbbında uygulanmakta olan mevcut söylemsel düzenleme veya "tercih aygıtı" (Mills 2016), paradoksal olarak, bizatihi özgürlüğün icrasının, dünyaya gelenlerin biyopolitik yönetimi için bir alan haline gelmesini sağlar.

Sonuç

Biyopolitika araştırmaları, büyük ölçüde önceki bölümde incelenen politika sorunlarına odaklanmıştır. Yeni bir yaşam felsefesi geliştirmeye yönelik girişimlere dönüş, ancak nispeten yakın zamanlarda gerçekleşmiştir. Bu dönüşün öncülüğünü, Deleuze'ün saf içkin yaşam kavramına ilişkin yorumlarına verilen yanıtlar yapmıştır. Son derece kışkırtıcı olsa da bu yaklaşımın sonuçlarından biri, modern biyolojinin biyopolitik bilgi oluşumlarının tarihi ve kalıtım gibi merkezi kavramlar ve bunların biyopolitikada nasıl bir rol oynadıkları ile ilgilenmemek olmuştur. Bu bölümde, Deleuze'e verilen yanıtların ana hatlarının yanı sıra biyolojinin, -genomik biyobilimler tarafından üretilen yeni bilgi kavramları da dâhil olmak üzere- yaşam kavramlarına nasıl kapı araladığının izini sürdüm. Bununla ilgili olarak, başkalarının yanında Nikolas Rose ve Paul Rabinow gibi günümüz yaşamı hakkındaki bilgi oluşumları üzerine ampirik çalışmalar yürüten araştırmacıların eserlerini de tartıştım. Bu görüş, biyolojik bilgi nesnelerinin teknolojik ve epistemik eserler olduğu öncülünden yola çıkar ve yeni yaşam biçimlerinin üretimini analiz eder. Son olarak üremenin, en azından öjeni tarihi boyunca ve doğum öncesi testler ve taşıyıcı annelik gibi çağdaş fenomenlerde, yaşamın biyopolitik yönetiminin genişletilmesinde ve sürdürülmesinde merkezi bir rol oynadığını savundum. Feminist akademisyenler biyopolitika teorileriyle ilgilendikçe

üremeye, üremeyle ilgilendikçe de biyopolitikaya daha fazla angaje olmaya başlamışlardır. Bu, en azından kısmen, çağdaş üreme politikalarının ve pratiklerinin giderek daha fazla riske, belirsizliğe ve yaşam süreçlerinin neoliberal şekilde metalaştırılmasına maruz kalmasından kaynaklanmaktadır. Yine de biyopolitikanın önde gelen teorisyenleri, üremenin ve dolayısıyla cinsel farklılığın içerimlerini hesaba katmada büyük ölçüde başarısız olmuşlardır. Kanımca hem biyoiktidarın ya da biyopolitikanın işleyişini anlamak hem de neoliberal metalaşma ve yönetişime bağlı olmayan daha olumlu bir yaşam kavramsallaştırması geliştirmek, üreme ve cinsel farklılığı ciddiye alan eleştirel bir biyopolitika açıklamasının nasıl olabileceği sorusunu ele almayı gerektirmektedir. Sonraki bölümde, özellikle öznellik, ırk ve cinsiyet sorunları aracılığıyla bunu daha da detaylandıracağım.

Referanslar

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Çev. Heller- Roazen, D. Stanford, Stanford University Press.

Agamben, G. (1999). *Absolute Immanence. Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Ed. Heller-Roazen, D. Trans. Heller-Roazen, D. Stanford, Stanford University Press: 220–39.

Agamben, G. (2016). *The Use of Bodies*. Çev. Kotsko, A. Stanford, Stanford University Press.

Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press.

Barry, A. (2001). *Political Machines: Governing a Technological Society*. London and New York, The Athlone Press.

Black, E. (2002). *IBM and the Holocaust: The Strategic Alliance between Nazi Germany and America's Most Powerful Corporation*. Washington DC, Dialog Press.

Blencowe, C. (2012). *Biopolitical Experience: Foucault, Power and Positive Critique*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Campbell, T. (2011). *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*. Minneapolis, Minnesota University Press.

Canguilhem, G. (1991). *The Normal and the Pathological*. Trans. Fawcett, C. New York, Zone Books.

Casarino, C. (2012). 'Sexual Difference beyond Life and Death' *Angelaki* 17(2): 95–103.

Cavarero, A. (2002). *Stately Bodies: Literature, Philosophy and the Question of Gender*. Çev. De Luca, R. and Shemek, D. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Cavarero, A. (2014). '"A Child Has Been Born Unto Us": Arendt on Birth' Çev. Guislandi, S. and Bruhns, C. *philoSOPHIA: A Journal of Continental Feminism* 4(1): 12–30.

Cooper, M. (2008). *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle, University of Washington Press.

Cooper, M. ve Waldby, C. (2014). *Clinical Labor: Tissue Donors and Research Subjects in the Global Economy*. Durham, Duke University Press.

Deleuze, G. (1992). *What Is a Dispositif? Michel Foucault: Philosopher*. Ed. Armstrong, T. J. Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.

Deleuze, G. (2001). *Immanence: A Life. Pure Immanence: Essays on a Life*. Ed. Rajchman, J. Trans. Boyman, A. New York, Urzone: 25 33.

Deutscher, P. (2008). '"The Inversion of Exceptionality: Foucault, Agamben, and "Reproductive Rights"'. *South Atlantic Quarterly* 107(1): 55–70.

Deutscher, P. (2012). 'Foucault's History of Sexuality, Volume 1: Re Reading its Reproduction'. *Theory, Culture & Society* 29(1): 119–37.

Donzelot, J. (1979). *The Policing of Families*. Çev. Hurley, R. New York, Pantheon. Dubreuil, L. (2008). 'Leaving Politics: Bios, Zōē, Life'. *diacritics* 36(2): 83–98.

Duden, B. (1993). *Disembodying Women: Perspectives on Pregnancy and the Unborn*. Çev. Hoinacki, L. Cambridge, Harvard University Press.

Elden, S. (2017). *Foucault: The Birth of Power*. Cambridge, Polity.

Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Çev. Campbell, T. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Esposito, R. (2011). *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Çev. Hanafi, Z. Cambridge and Malden, Polity.

Finlayson, J. G. (2010). '"Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle'. *The Review of Politics* 72(01): 97–126.

Foucault, M. (1990). *The History of Sexuality: An Introduction, Volume 1*. Çev. Hurley, R. New York, Vintage Books.

Foucault, M. (1994). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York, Vintage Books.

Foucault, M. (1998). *Life: Experience and Science. Aesthetics, Method and Epistemology: Essential Works of Foucault 1954–1984, Volume 2.* Ed. Faubion, J. Çev. Hurley, R. and others. London, Allen Lane The Penguin Press: 465–78.

Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–6.* Eds. Bertani, M. and Fontana, A. Çev. Macey, D. London, Palgrave Macmillan.

Franklin, S. (2013). *Biological Relatives: IVF, Stem Cells and the Future of Kinship.* Durham, Duke University Press.

Jacob, F. (1993). *The Logic of Life: A History of Heredity.* Çev. Spillman, B. E. Princeton, Princeton University Press.

Jordanova, L. (1995). *Interrogating the Concept of Reproduction in the Eighteenth Century. Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction.* Eds. Ginsburg, F. D. and Rapp, R. Berkeley, University of California Press: 369–86.

Kristeva, J. (2001). *Hannah Arendt.* Çev. Guberman, R. New York, Columbia University Press.

Latimer, H. (2011). 'Bio-Reproductive Futurism: Bare Life and the Pregnant Refugee in Alfonso Cuarón's Children of Men'. *Social Text* 29(3108): 51–72.

Lenoir, T. (2010). *Foreword. Rheinberger, H. J. An Epistemology of the Concrete: Twentieth Century Histories of Life.* Durham, Duke University Press.

Lettow, S. (2015). 'Population, Race and Gender: On the Genealogy of the Modern Politics of Reproduction' *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 16(3): 267–82.

McGrath, R. (2002). *Seeing Her Sex: Medical Archives and the Female Body.* Manchester, Manchester University Press.

Mayes, C. (2016). *The Biopolitics of Lifestyle: Foucault, Ethics and Healthy Choices.* London, Routledge.

Meloni, M. (2016). *Political Biology: Science and Social Values in Human Heredity from Eugenics to Epigenetics.* Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Mills, C. (2008). *The Philosophy of Agamben.* Acumen McGill/Queens University Press.

Mills, C. (2016). *Resisting Biopolitics, Resisting Freedom: Prenatal Testing and Choice. Resisting Biopolitics: Philosophical, Political and Performative Strategies.* Eds. Wilmer, S. and Zukauskaite, A. London, Routledge: 109–22.

Murphy, M. (2012). *Seizing the Means of Reproduction: Entanglements of Feminism, Health and Technoscience.* Durham, Duke University Press.

Rabinow, P. (1996). *Essays on the Anthropology of Reason.* Princeton, Princeton University Press.

Rabinow, P. (1999). *French DNA: Trouble in Purgatory.* Chicago, Chicago University Press.

Rabinow, P. ve Rose, N. (2006). 'Biopower Today'. *BioSocieties* 1(2): 195–217.

Rose, N. (2007). *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century.* Princeton, Princeton University Press.

Santner, E. (2006). *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald.* Chicago, University of Chicago Press.

Schott, R. M. (2010). *Natality and Destruction: Arendtian Reflections on War Rape. Birth, Death, and Femininity: Philosophies of Embodiment.* Ed. Schott, R.M. Bloomington, Indiana University Press: 49–69.

Takeshita, C. (2011). *The Global Biopolitics of the IUD: How Science Constructs Contraceptive Users and Women's Bodies.* Cambridge, MIT Press.

Taussig, K., Rapp, R. and Heath, D. (2005). Flexible Eugenics: Technologies of the Self in the Age of Genetics. Ed. J. X. Inda. *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality and Life Politics.* Malden, MA and Oxford Blackwell: 194–212.

Thacker, E. (2010). *After Life.* Chicago: University of Chicago Press.

Vatter, M. (2014). *The Republic of the Living: Biopolitics and the Critique of the Civil Society.* New York, Fordham University Press.

Waldby, C. and Cooper, M. (2008). 'The Biopolitics of Reproduction' *Australian Feminist Studies* 23(55): 57–73.

Waldby, C. and Mitchell, R. (2006). *Tissue Economies: Blood, Organs, and Cell Lines in Late Capitalism.* Durham, Duke University Press.

Weingarten, K. (2014). *Abortion in the American Imagination: Before Life and Choice, 1880–1940.* New Brunswick, Rutgers University Press.

Weir, L. (2006). *Pregnancy, Risk and Biopolitics: On the Threshold of the Living Subject.* New York, Routledge.

Wolfe, C. (2013). *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame.* Chicago, University of Chicago Press.

7.

Öznellik: Kişiler, Irk, Cinsiyet

Önceki bölümde üremenin biyopolitikada merkezi bir rol oynadığını ve oynamaya devam ettiğini öne sürdüm. İddiam birkaç şekilde anlaşılabilir. İlk olarak, yaşamın biyopolitik yönetiminin bir alanı veya lokusu olarak üremenin özellikle önemli olduğu ve olmaya devam ettiği anlamına geldiği şeklinde anlaşılabilir. Bunun muhtemelen doğru olduğunu düşünüyorum, ancak üremeyi vurgulamak, biyopolitik iktidarın üreme ile çok az ilgisi olabilecek diğer önemli alanlarını dikkate almamak anlamına gelmiyor. Ayrıca iddiam üreme kavramının, yeni bir iktidar biçiminin olanaklılık koşullarını oluşturan modern epistemenin ortaya çıkışıyla önemli ölçüde ilişkili olduğu ve aynı zamanda bu iktidarın oluşumuyla bütünsel olarak ilişkili olduğu anlamında da yorumlanabilir. İddianın bu türden yorumu, diğer araştırmacıların yanı sıra Susanne Lettow, Ludmilla Jordanova ve Hans-Jörg Rheinberger gibi felsefe ve yaşam bilimleri tarihçileri tarafından geliştirilmiştir. Bu araştırmacıların gösterdiği üzere üreme kavramı modern anlamda ilk kez 1749'da Buffon tarafından kullanılır. İlginçtir ki Lettow (2014), üreme kavramının ırk ve cinsel farklılık fikirlerinin gelişimiyle de derinden bağlantılı olduğunu ileri sürer. Dahası, bu kavramların ortaya çıkışının, modern bir fenomen olarak biyopolitikanın ortaya çıkışıyla girift bir şekilde ilişkili olduğunu savunur. Yazara göre "üreme, soy ve bireylerin tür, cinsiyet veya ırk gibi birey-üstü teşekküllere aidiyetine dair ilgi, aynı zamanda insanları bu yeni biyososyal teşekküllere tabi kılınmış olarak ele alan

biyopolitik bir bakışın ortaya çıkmasına ve akrabalık ilişkilerine dair yeni bir anlayışa da katkıda bulunmuştur" (Lettow 2014, 23). Argümanın geniş kapsamını takip ederek, bu bölümde ırk ve cinsel farklılığın biyopolitik önemi ile ilgili soruları araştırıyorum.

Buradaki tartışmaların altında yatan temel iddia, biyopolitikanın yeni öznellik biçimlerini, yani dünyada oluşu yeni yöntemlerle kavramayı olanaklı kıldığı ve doğurduğudur. Biyopolitika, aynı zamanda dünyada oluşun diğer bazı yollarını gayrimeşru, toplumsal olarak anlaşılmaz veya aksi takdirde tanınmaz ve değersiz hale getirir. Bu tartışmaya, biyopolitika teorisyenlerinin öznelliği ve özne oluşumunu kavrama biçimlerini özetleyerek başlıyorum. Agamben'den, öznelliğin biyopolitikanın savaş alanı olduğu hususunu alıyorum, ancak öznelliğin, onun savladığı gibi yalnızca olumsallık ve zorunluluk gibi kipsel işlemciler açısından anlaşılmaması gerektiğini savunuyorum (Agamben 1999, 146-7). Aksine, savaş alanı içgörüsü, öznelliğin aktif olarak kurulduğu ve yaşandığı çağdaş koşullarla ilgilenmeyi gerektirir. Foucault'nun öznellik sorularına yaklaşımının bu tür bir analize daha uygun olduğunu öne sürüyorum. Bu tartışmadan hareketle öznelliğin eleştirel veçhelerini, kişi veya insanlık kavramlarının geniş düzeyinde ele alan son müdahaleleri değerlendiriyorum. Kişilik hususunda Roberto Esposito, kişi kavramının bazı yaşamları değerli, diğerlerini değersiz addeden biyopolitik bir *dispœzitif* olarak işlediğini savunur. Judith Butler ise insanlık kavramı ve onun çağdaş kullanımlarının, bazı popülasyonları ve bireyleri insan kategorisinden dışlamak üzere nasıl işlediğine ve böylelikle farklı yaşamlara ve öznellik biçimlerine ayrımcı şekilde değer biçilmesine nasıl olanak sağladığına odaklanır.

Buradan hareketle, bölümün ikinci ve üçüncü kısımlarında yaşamın farklı değerlendirilmesinde merkezi olan iki özneleştirme eksenini ele alıyorum. Bunlardan ilki ırk, ikincisi ise cinsel farklılık çerçevesinden yaklaştığım cinsiyet/toplumsal cinsiyettir. Buradaki temel sorgulama hattım şudur: Kitabın ilk kısmında tartışılan biyopolitika açıklamaları, özneleştirme eksenlerinin ve bu eksenlerin biyopolitikayla iç içe geçişinin eleştirel bir analizini ne derece mümkün kılıyor veya böyle bir analize ne ölçüde elverişli? Bölümün ikinci kısmında,

bilhassa sömürgecilik, kölelik ve göç gibi politik fenomenlerle ilişkili olarak ırk hakkında düşünmenin ana hatlarını sunuyorum. Tartıştığım üzere ırk, hem Arendt'in hem de Foucault'nun eserlerinde kayda değer şekillerde analiz edilmiştir. Gelgelelim bu tartışmalar problemli olmayı sürdürüyor ve daha yakın zamanlarda biyopolitika çalışmalarına odaklanmış başka araştırmacılar bu alanın ırk sorununa nasıl yaklaştığına -veya yaklaşamadığına- dair güçlü eleştiriler sunmuşlardır. Garip olan şu ki cinsiyet ve cinsel farklılık konuları, önceki bölümde tartışılan üremenin toplumsal ve kültürel analiziyle ilişkisi dışında biyopolitika çalışmalarında pek az ilgi görmüştür. Kitap boyunca yürüttüğüm tartışmalara dayanarak bu bölümün üçüncü kısmında cinsel farklılığı doğrudan biyopolitik bir çerçevede düşünme girişimine dönüyorum ve soruna alternatif bir yaklaşım yöntemi öneriyorum. Son kısımda ayrıca biyopolitik özneleştirmenin üçüncü merkezi eksenini de tartışıyorum: Engellilik veya anormallik. Burada engelliliğe dair Lennard Davis'in önerdiği "biyokültürel" yaklaşımın yanı sıra kısaca Foucault'nun normallik ve anormallik üzerine çalışmalarından ilham alan araştırmacıların eserlerini yorumluyorum.

Kişiler ve İnsanlar

Foucault için öznellik, bir noktada onu yapıtının temel sorunsalı olarak tanımlayacak kadar önemliydi: "Araştırmamın genel temasını oluşturan şey iktidar değil, öznedir" (Foucault 1982, 209). Geniş anlamda, Foucault'nun öznellik sorununa yaklaşımı iki biçim almıştır. *Hapishanenin Doğuşu* ve *Bilme İstenci* gibi soykütüksel eserlerinde dikkatini, öznelliğin kendisinin üretken iktidar işleyişinin bir etkisi oluşuna yöneltmiştir. Bu eserlerinde, bireyin iktidara öncel ve dolayısıyla iktidar tarafından bastırılan değil, iktidar/bilgi işleyişinin bir eseri olarak görülmesi gerektiğini öne sürer. Bu haliyle öznellik analizi, devletin ve diğer iktidar teknolojilerinin rasyonelliğinin eleştirisini gerektirmektedir. Bu analiz, farklı iktidar işleyişlerinin özgüllüğünü ve genelliğini, işleyiş noktalarını ve deneyimimize sızdığı, onu ürettiği ve kısıtladığı araçların izini sürerek, bireyselliğin dayatılması yoluyla özneleri iktidara ve özellikle de biyoiktidara bağlayarak açıklamaya çalışır.

Foucault, *Cinselliğin Tarihi* projesinin sonraki ikinci ve üçüncü ciltlerinde dikkatini, daha ziyade öznelerin *kendilik pratiklerini oluşturmasına* çevirir. Spesifik olarak, bireylerin etik özneler olarak davranma biçimlerine, yani kendiliğin belirli etik ilkelerini ve tarzlarını üzerlerinde tatbik edişlerine dair bir soykütük çalışmasına girişir. Foucault'nun bu metinlerde soruşturduğu "arzulayan insanın tarihi", yalnızca tabi olmanın iktidar ve bilgi rejimlerinin işleyişleri vasıtasıyla üretilme biçimlerine değil, aynı zamanda "bireyin kendini özne *olarak* oluşturması ve öyle kabul etmesine yol açan kendiyle ilişkisinin biçim ve kiplerine" (Foucault 1987, 6) odaklanmayı gerektirir. Nefis üzerinde eyleme geçme biçimlerini, bireylerin kendilerini belirli ahlaki kodlara, varlık tarzlarına veya estetik veya etik kriterlere tabi kılarak etik özneler olarak özneleştirdikleri uygulamaları ve araçları kapsayan bir terimle "kendilik teknolojileri" olarak adlandırır. Bir özne olarak nefis üzerinde eyleme geçmek, belirli ilke ve uygulamaları benimsemek yoluyla kendini dönüştürmek ve arzu edilen bir mutluluk, bilgelik, saflık, sağlık veya kişisel tatmin durumuna ulaşmak adına kendi bedeni, düşünceleri ve davranışları üzerinde tatbik etmek için kişinin kendisiyle belirli bir ilişki kurmasını gerekli kılar. Bu nedenle kişinin kendisiyle kurduğu belirli bir düşünümsel ilişkiyi gerektirir. Kişinin özellikle belirli bir tür etik özne olarak kendini kendine etkin biçimde tabi kıldığı bir ilişkidir bu.

Öznellik hakkında düşünüşte, öznelliği iktidarın bir etkisi olarak görmekten, kişinin nefsi üzerinde eyleme geçişinin bir etkisi olarak görme doğrultusundaki bariz değişim, doğal olarak iki görüş arasındaki ilişki hakkında önemli tartışmalara yol açmıştır. Kitabın ilk bölümünde, muhtemelen en doğru yaklaşımın bunları yekpare özne olma sürecine dair çelişkili açıklamalar yerine özneleşmenin tamamlayıcı boyutları olarak görmek olduğunu savundum. Dahası, kendiliğin oluşumunda özgürlüğe yer açtığı ölçüde ikinci açıklamanın ilkini önemli ölçüde tamamladığını düşünmek için gerekçeler de sunulabilir. *Hazların Kullanımı*'nda (1987) antik Yunan kendilik etiği üzerine yürüttüğü çalışmalardan hareketle Foucault, aslında kendilik etiğinin bir "özgürlük pratiği" olduğunu iddia ederek, özgürlüğün kendilik oluşumundaki merkeziliğini vurgulamıştır. Yine de Foucault'nun

kaygısı (her ne kadar açıkça özgürlüğün böyle bir değeri olduğunu düşünse de) özgürlük ile onun ahlaki ve politik değeri hakkında teoriler üretmek değildir; ilgisini çeken, daha ziyade insanların gündelik yaşamlarında özgürlüğü nasıl pratik ettikleridir. O halde Foucault, vazifelere veya ahlaki doğrulara dair ilkeleri detaylandırmakla ilgilenmemektedir, fakat bu tür ilkelerin etik öznelerce nasıl benimsenebileceğini ve yaşamlarında nasıl yerleşik hale getirileceğini incelemek için bir yöntem temin etmiştir.

Bu hususi özgürlük formülasyonunun, bu türden kendilik etiğinin biyopolitik tabiiyete etik-politik bir yanıt sunmak adına ne ölçüde dikkate alınabileceği hususunda sonuçları olabilir. Foucault'nun bir kendilik etiğinin çağdaş geçerliliği hususundaki konumunun muğlaklığı, "Özgürlük Pratiği olarak Kendilik Kaygısı Etiği" röportajındaki ifadelerinde tezahür eder. Hem bir özgürlük pratiğinin sömürgecilik sonrası özgürleşmeye zorunlu bir eşlikçi olduğunu hem de çağdaş siyaset için kendilik üzerindeki kaygının geçerliliğinin, henüz fazla ilerleme kaydedemediği ancak "geri dönmek istediği" (Foucault 1997a, 282, 294) bir sorun olduğunu belirtir. Bununla birlikte Foucault, kesinlikle kendinde bir özgürleşme olarak basitçe Yunanlılara dönüşü salık vermez ya da açıkça reddettiği etiklerinin tam olarak benimsenmesini teşvik etmez (Foucault 1997a; Foucault 1997c). Yine de kendilik oluşumu etiğini, bugün bizler için mevcut olan öznellik biçimlerine meydan okumak ile yeni yaşama ve ilişki kurma biçimleri yaratmak adına potansiyel bir yol olarak görür. Eşcinsellik hakkında yaptığı açıklamalarda, sözgelimi kişinin kendini dönüştürmek için kendi üzerinde tatbik ettiği çabanın "hâlâ çok da mümkün görünmeyen bir oluş tarzı -keşfetmek demiyorum- ... icat etmemize" (Foucault 1997b, 137) olanak tanıyacağını öğütlediği yerde bu, açıkça görülmektedir. Belki de Foucault'nun Yunan etiğinin özünü ya da içeriğini reddetmesine rağmen, yine de onların biçimindeki etik ve politik potansiyeli, "kendi kendinden kopma" (Foucault 1987, 8) politik görevini üstlenmenin bir yolu olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Foucault'nun öznellik açıklaması, 1980'lerden bu yana sosyal ve beşeri bilimler arasında son derece etkili olmuştur. Yine de filozoflar,

bilhassa da feminist filozoflar bu yaklaşımın teorik değeri, özellikle de Foucault'nun beden ve bedenselliği ele alışı hususunda bölünmüşlerdir. Foucault'nun yaklaşımının hususi önemi, bedeni, ister disipliner iktidar ister nüfusun biyopolitikası olsun, iktidarın işleyişine ilişkin açıklamasının merkezi bir veçhesi kılınmasıdır. Böylelikle beden, iktidarın hem nesnesi hem de hedefi olarak anlaşılır, iktidarın kendisini eklemlediği ve onun aracılığıyla çalıştığı ham maddeyi sağlar. Bazı feministler, Foucault'nun bedenle ilgili izahlarını, iktidarın bedenin maddeselliğine *kazındığını* şeklinde yorumlar (Grosz 1994); ancak bu, basitçe bedenin iktidar ilişkileri tarafından yakalanışıyla itaatkâr *hale getirilmediği*, bedenin özsel olarak pasif ya da "itaatkâr" olduğu görüşüne kapı aralamıştır. Başkalarıysa vurguyu Foucault'nun bedeni olası bir direniş odağı olarak sunma biçimlerine kaydırmışlardır, ki bunlar yazarın *Bilme İstenci*'nde cinselliğin bir iktidar ekseni olarak harekete geçirilişine karşı koymak için yeni bir "bedenler ve hazlar ekonomisi"nin gerekli olduğu iddiasında sık sık açıklanmıştır. Feministler ayrıca, çağdaş öznellik "somatik" hale getirilecek şekilde, bedenin kendi kendini yaratma ve dönüşüm pratiklerine nasıl dâhil edildiğini inceleyerek farklı bir yol da izlemişlerdir (Heyes 2007). Foucault'nun öznellik ve bedene yaklaşımı hakkında ne düşünülürse düşünülsün, bunların biyoiktidar açıklamasının merkezinde yer aldığı yadsınamaz. İlginç bir şekilde, daha yeni biyopolitika teorisyenleri açısından durum böyle değildir.

Sıkça belirtildiği üzere Agamben *Homo Sacer*'ini, Foucault'nun biyopolitika açıklamasını "düzeltme ve tamamlama" girişimi olarak konumlandırarak açar. Agamben, Foucault'nun açıklamasının spesifik olarak bir yanda kendilik teknolojileri, diğer yanda "Devletin üstlendiği ve merkezine de bireylerin doğal yaşamını oturttuğu" (Agamben 1998, 5) politik teknikler arasındaki saklı kesişme noktasına ulaşamadığını savunur: "Öznel teknolojiler ile politik teknikleri birbirinden ayrı tutmak meşru ya da hatta mümkün müdür?" (Agamben 1998, 6) diye sorar. *Homo Sacer*'in kendisine biçtiği misyon, bu "belirsizlik mıntıkasını" açıklığa kavuşturmaktır. Bununla birlikte projesinin ana hatlarını belirlerken, sorunu hemen yeniden tanımlar. Sadece bir paragraf sonra, açıklığa kavuşturulacak olan belirsizlik mıntıkası artık

kendilik teknolojileri ile politik teknikler arasındaki değil, "hukuki-kurumsal ve biyopolitik iktidar modelleri" arasındaki mıntıkadır (Agamben 1998, 6). Netice itibariyle kendilik teknolojileri analizini sessiz sedasız terk etmiş olur. Bu, Agamben'in öznellik hakkında söyleyecek hiçbir şeyi olmadığı anlamına gelmez; aslına bakılırsa, *Auschwitz'ten Artakalanlar*'da özneleştirmeyi ve öznesizleştirmeyi uzun uzadıya tartışmıştır. Ancak odağını, birinci tekil şahıs zamirinin dil içerisinde kendini özne/tabi kılma -yani hem özne hem de tabi oluş- edimi olarak temellük edilmesine kaydırır. Bu açıklama, *Homo Sacer*'deki biyopolitika tartışmasıyla çeşitli şekillerde bağlantılı olsa da, belirsiz kalan şey, iktidarın özneleştirme bakımından fiilen nasıl işlediğidir.

Agamben'in dildeki özneleşme sürecine ilişkin açıklaması karmaşıktır, burada ona kısaca değinmekle yetineceğim. Özetle, spesifik olarak konuşma olayında birinci tekil şahıs zamiri olan "ben"in temellük edilmesini kastederek öznelliğin "bilincin söylemde üretimi" olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer (Agamben 1999, 123). Agamben, Emile Benveniste'nin zamir analizine atıfla "ben" ve "sen" gibi terimlerin, söylemin dışındaki bir gerçekliğe atıfta bulunmaksızın dilin temellük edildiğini gösterdiğini ileri sürer. Bu terimlerin yegâne referans noktası dilin kendisi ve bilhassa da sözcelemenin gerçekleşmesidir. Dahası zamir, özneleştirme ve öznesizleştirme çifte hareketinin öznenin dille ilişkisini yapılandırdığını ortaya koymaktadır. Basitçe söylemek gerekirse dilin temellük edilmesi öznenin dil içerisinde kurulmasına olanak tanırken, aynı zamanda psikosomatik bireyin "ben" zamiri ile özdeşleşmesinde birey olarak kendisini silmesini veya öznesizleştirilmesini gerektirir. Öyleyse, paradoksal olarak sözceleme öznesinin konumuna dair varsayım, konuşma olanağını doğurmaz, daha ziyade bunun olanaksızlığına ışık tutar. "Ben" her zaman onlardan ayrı olduğu için konuşan psikosomatik birey değildir, zamirin kendisi de konuşan özne olarak tanımlanamaz. Agamben (1999, 129) "yaşayan birey, ancak sessizliğe bürünme koşuluyla konuşan bir varlık haline gelerek, dili yalnızca tam bir gasp ile kendine mal eder" diye belirtir. Agamben'e göre burada söz konusu olan, konuşan bir varlık veya dile sahip olan canlı varlık, yani "*zōon logon echōn*" olarak insanın geleneksel felsefi tanımından başka bir şey değildir. Hususi

olarak bir canlının dile *sahip olmasının* doğası sorgulanmakta ve tam bir gasp tarafından koşullandırıldığı gösterilmektedir: "Bilincin kırılgan metni durmaksızın kendini parçalayıp yok ediyor, üzerine inşa edildiği ayrışımı gün ışığına çıkarıyordur: Bu, her özneleştirmede kurucu bir bileşen olarak özneliğin-yok-edilişidir" (Agamben 1999, 123). Agamben, tanıklık etiğine ilişkin açıklamasını bunun üzerine inşa ettiği ölçüde, *Auschwitz'ten Artakalanlar*'da dilde bu öznesizleştirme ve özneleştirme mantığından büyük ölçüde yararlanır.

Bununla birlikte, Agamben'i biyopolitika içinde işleyen bir özneleştirme açıklaması olarak okumanın önünde önemli güçlükler bulunmaktadır. Sözgelimi Agamben'in çerçevesi içinde kalarak somatik benliğin/kendiliğin, sözgelimi cisimleşme ve kendini anlama aygıtları aracılığıyla özne haline getirildiği bedenler ve araçlar hakkında herhangi bir şey söylemek son derece zordur. Eserlerinde bu türden bir bakışa uygun araçlar mevcut değildir. Elimizdekiler, genel olarak (insan) yaşam(ı) düzeyinde biyopolitika ontolojisi ve bu ontolojinin *bios* ve *zoē* olarak algılanan yarılışına dair kavranması zor detaylardır. Yine de bu detayların, hem somatik benlikle ve onun belirli bir özne türü olarak oluşumuyla, hem de ötekiler tarafından tanınmak ve onların davranışıyla nasıl ilişkili olduğu tuhaf bir şekilde belirsizdir. Bir örnekle açıklığa kavuşturayım: Agamben birkaç yerde, Yugoslav savaşlarında (çoğunlukla) Boşnak kadınlara yönelen tecavüzü, kadınların çıplak yaşam olarak tecavüze uğradığını belirtmek suretiyle yorumlar. Gelgelelim analizi, savaşta tecavüze uğrayan kadınların *kadın olarak*, dahası *belirli bir etnik grubun kadınları olarak* tecavüze uğradığı hususunu gizlemektedir. Yani Agamben'in fark edemediği şey, "çıplak yaşamın, biyopolitikanın cinsiyetlendirilmiş, cinsiyetçi, sömürgeci ve ırkçı düzenlenişlerine dâhil olduğu"dur (Ziarek 2012, 147). Kısacası, onun özneleştirme açıklaması, iktidarın belirli türdeki özneleri üretme ve diğer öznellik biçimlerini gayrimeşru ya da yaşanmaz hale getirmedeki rolüne ışık tutmaz. Dolayısıyla her ne kadar Agamben, Foucault'nun soruşturmalarındaki kendilik teknolojileri ile politik teknikler arasındaki kesişimin, biyopolitikanın "gözden kaybolma noktası" olduğunu iddia etse de, bu saptama daha ziyade onun için geçerlidir. Eğer bu doğruysa Agamben, modern biyopolitikanın can alıcı bir veçhesini, yani

en şiddetli haliyle, belirli bir kimliğin somutlaştırılması olarak kişinin biyopolitik rolünden kaçma olasılığını ortadan kaldıran bazı öznellik biçimlerinin amansız arayışını gözden kaçırır.

Yaşamlara biyopolitik değer biçme işleminin çoğunun kanalize edildiğini savunduğu kişi kavramına ilişkin eleştirel analiziyle Esposito, biyopolitikanın bu veçhesini yakalamaya epeyce uygundur. Kişi kavramının, yaşamlara farklı şekillerde değer biçmesine olanak tanıyan ve bazılarını, yaşam hakkı da dâhil olmak üzere haklara layık olma anlamında normatif tanınma konumundan dışlayan bir biyopolitik *dispozitif* oluşturduğunu savunur (Esposito 2012a). Esposito, kişi kavramının İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazilerin insan yaşamını salt biyolojiye indirgemesine karşı gerekli bir panzehir olarak teşvik edilmiş olsa da, kendisine biçilen hak nosyonu ile yaşam arasında açılan gediği onarma görevini hiçbir zaman layıkıyla yerine getiremediğini belirtir. Görevini ifa edememesinin nedeni, bu gediği üretenin tam da kişi nosyonunun kendisi olmasıdır: "İnsan Hakları Bildirgesi'nin yaratıcıları tarafından 1789'dan beri insan ile yurttaş arasındaki boşluğu doldurması amaçlanan kişi *dispozitif*'i, haklar ile yaşam arasında eşit derecede derin bir boşluk yaratmıştır" (Esposito 2012b, 74). Bu boşluk, hakları ve yaşamı yeniden bütünleştirmeye yönelik tüm girişimler bedeni, ruhsal ya da akılcı bilinçli kişiye karşıt bir şey olarak konumlandırdığı için ortaya çıkar. Beden ile kişi arasındaki bu ayrım, tüm insanların kişi ve eşit derecede tüm kişilerin de insan olmaması nedeniyle, kişi ile insan arasında bir kopuşun seferber edilmesine olanak sağlamıştır.

Daha kadim kökenlere sahip olmakla birlikte, insanlar ile kişiler arasındaki bu gedik, çağdaş biyoetik meselelere yönelik bazı yaklaşımlarda gayet güzel örneklendirilmiştir. Esposito'ysa burada, bilhassa faydacı Peter Singer'i hedef almaktadır. Zira kişi ile insan arasındaki ayrımın gerektirdiği şey, sadece insan olan, *homo sapiens* türüne ait olanlar ile öz bilince sahip olan, kendisi ve bedeni üzerinde güç uygulayabilen kişi arasındaki bir spektrumdaki varlıkları tanımlayan bir dolayımdır. Buna uygun olarak, çağdaş biyoetik söyleminde insan fetüsü, bilişsel engellilik, bunaklık ve koma gibi kişilik için belirlenmiş

geleneksel felsefi ölçütleri karşılamayan varlıkların ahlaki statüsü hakkında çok fazla tartışma bulunmaktadır. Esposito'ya göre bu tartışmalar, "kişi-liğe karar verme makinesinin, yaşaması gereken ile meşru olarak ölüme atılabilecek olan arasındaki nihai farkı belirlediğini" ortaya koymaktadır (Esposito 2012b, 13). Bu biyopolitik kişilik *dispozitif*ine ve onun gerekli kıldığı ayrımcı değer biçmeye karşı Esposito, normatif kişi kategorisi ile bedeni yeniden bütünleştirmek adına bedenin bir şey olarak tanımlanmasına özgül olarak meydan okuyan kişilikdışı felsefe olarak adlandırdığı şeyi teşvik eder. Esposito'ya göre bu, daha önce "yaşam biçimi" adı altında tartıştığımız şeye benzer bir şekilde, normlar ile yaşamı yeniden bütünleştirme etkisine sahiptir.

Esposito'nun kişi *dispozitif*i hakkındaki çalışması kesinlikle ilginç olsa da, ikisinden burada bahsedeceğim bazı şüpheleri kışkırtır. Birincisi, kişinin ve bedenin yeniden bütünleşmesinin, yaşamın kutsallığı doktrininin yeniden canlandırılmasını olmadığını savunurken, zaman zaman çağdaş tıp ve biyoetik konusundaki görüşleri, örneğin "yaşam hakkı" nosyonu üzerinden yaşamın kendisine normatif bir değer atfeden görüşlere yakınlaşır. İkincisi ve bizim tartışmamız için daha da önemlisi, Esposito, kişiler ile şeyler arasındaki ayrımın ırk ve cinsiyet gibi belirli hatlardaki işlevselleştirilme biçimlerini dikkate alamamaktadır. Nitekim, *Persons and Things* [Kişiler ve Şeyler] adlı kitabında ırk[1] ve cinsiyetten[2] yalnızca birer kez bahseder. Buna karşılık Charles Mills ve Catharine Mackinnon gibi araştırmacılar, kişiliğin ırksal ve cinsiyetçi hatlarda yapılandırıldığını savunmuşlardır. Charles Mills'in belirttiği üzere, eğer ırk ve cinsiyet ciddiye alınırsa, "kişiliğin politik ekonomisinin", "eşit beyaz erkek kişilerin, ahlaki olarak aşağı, cinsiyete ve ırka bağlı olarak sınırlandırılmış madun kişiler üzerindeki mutlakiyetçi hükümranlığının normatif aracı" olduğu açıklığa kavuşur (Mills 2011). O halde Esposito, görevini kişiler ile şeyler arasındaki sorunlu ayrımı "bedenin bakış açısından" ele almak olarak tayin etmiş olsa da, bizler, hangi beden? -ya da kimin bedeni?- diye sormak zorundayız.

[1] "Irksal boyutuna dek ezildiğinde beden, yok olmanın en uç noktasına götürülen bir dışlamanın nesnesi olmuştur" (Esposito 2015, 13) şeklindeki son derece sorunlu cümlede.

[2] Kocaların, eşlerini cinsel organları vasıtasıyla birer nesne olarak kendilerine mal edebilecekleri görüşünü yorumlarken (Esposito 2015, 47).

Özneleştirme ve biyopolitika sorununa, öznellik içinde bedenin ayrımcı şekilde sosyo-politik değerlendirilişini başlangıç varsayımlarından biri olarak alan farklı bir yaklaşım, Judith Butler tarafından önerilmiştir. Butler "biyopolitika" ya da "biyoiktidar" terimlerini nadiren kullansa da, *Kırılgan Hayat* ve *Savaş Tertipleri* gibi çalışmaları iktidar rejimlerinde yaşama ayrımcı değer biçilişine ilişkin biyopolitik sorunla derinden ilgilidir. Bu kitaplarda Butler, öznenin insan ve dolayısıyla bir yaşam iddiasına sahip olarak ortaya çıkışının kendisinin normlar ve iktidar ilişkileri tarafından düzenlendiğini savunmak adına öznenin heteronormatif iktidar rejimleri yoluyla üretimi üzerine önceki çalışmalarını temel alır. Butler'ın erken dönem özneleştirme açıklamaları, önemli ölçüde özneyi bir iktidar eseri olarak kavrayan Foucault'ya dayanmaktadır. Sonraki çalışmalarındaysa, bu teoriyi daha doğrudan bir şekilde biyopolitik güvencesizlik ve bedensel kırılganlık koşullarına bağlar. Her ne kadar daha geniş bir anlama sahip olsalar da, Butler argümanlarını özellikle şüpheli teröristlerin Guantanamo Körfezi'nde süresiz alıkonulmasıyla ilgili olarak geliştirir; burada alıkonulanlara uygulanacak muameleleri düzenleyen savaş hukukunun askıya alınması, tutukluların potansiyel olarak hiçbir zaman yargılanmaksızın, dolayısıyla duruşmaya katılma hakkı veya herhangi bir haktan yoksun olarak arafta bırakılması anlamına gelir. Butler, bu yasal askıya alma -ya da daha isabetli bir tabirle terk etme- durumundan hareketle şu sonuca varır: "Guantanamo'da hapsedilen insanlar insan sayılmaz; onlar uluslararası hukukun koruması altındaki özneler değil. Herhangi bir yasal veya normatif anlamda özne sayılmıyorlar" (Butler 2004, xvi).

Butler'ın kastettiği şey, insan bedenlerini insan kategorisinden dışlamak adına normatif bir insan manasının nasıl seferber edilebildiğidir. Burada hem biyolojik hem de normatif olarak insandaki bu bükülmenin teorik değerini ve kişi terminolojisinin eleştirel kullanımından kazanılacak daha çok bir şey olup olmadığını merak edebiliriz. Yine de bu endişeyi bir kenara bırakırsak, Butler'ın müdahalelerinde önemli olan, bir öznenin insan öznesi olarak toplumsal ve politik anlaşılabilirliğinin veya tanınabilirliğinin tarihsel olarak olumsal iktidar oluşumlarına bağlı olduğunu açıklıkla ortaya koyma biçimleridir. Bu, temel insan kategorisine aidiyetin dahi sorgulanabileceği anlamını

taşır. Bu "çıplak yaşam" -hukuka ve hukuk tarafından terk edilmiş biyolojik minimum- gibi bir şeye doğru bir hareket gibi gelebilir. Yine de Butler, ayrıntılara inmedeki eksikliği nedeniyle kavrama mesafelidir; Agamben'in çıplak yaşamla ilgili genel iddialarının, bu terk etme kudretinin, örneğin ırk veya etnik köken temelinde "öznelerin insanlığını gerçeklikten çıkarmak" (Butler 2004, 68) için ayrımcı biçimde nasıl işlediğini açıklamaya yardımcı olamayacağını savunur. Gelinen noktada, ırkın biyopolitika ile nasıl bütünleştiği ve onun içinde nasıl işlediği sorusuna daha spesifik olarak odaklanmanın vakti geldi.

Irk

Foucault'ya göre ırk kategorisi ve ondan gelişen ırkçılık gibi politik teknikler, biyoiktidarın işleyişi için zaruridir, zira ölümün bir yaşam gücü içinde seferber edilmesini mümkün kılarlar. Foucault haklıysa, ırkçılığın biyoiktidardaki merkeziliği bir dizi perspektiften -tarihsel, antropolojik ve sosyolojik ve elbette felsefi ve teorik perspektiften; ama aynı zamanda çevreden veya ırkçılığa maruz kalanların bakışıyla ve deneyimiyle de- incelenmelidir. Bu bakış açıları yelpazesi, ırk ve biyoiktidar meselesinin kolay özetlenemeyeceğinin göstergesidir ve böyle bir kitapta ancak, ırk, ırkçılık ve biyopolitika ile ilgili olarak ele alınabilecek bazı hususların ve bu sorunları ele alan bazı çalışmaların bir haritasını sunabilirim. Kitap boyunca, bilhassa Arendt'le ilgili olarak, halihazırda ırk ve sömürgecilikle ilgili sorunlara değindim; şimdiyse, ırk ve sömürge çalışmaları alanında uzman araştırmacıların, özellikle de Ann Stoler, Achille Mbembe ve Alexander Weheliye'nin, biyopolitika teorisine yönelttikleri eleştirileri detaylandırmak adına konuyu tekrar ele alıyorum.[3]

Son yirmi yılda Foucault'nun soykütük yönteminden ve biyoiktidar açıklamasından etkilenen bir dizi araştırmacı, ırk ve ırkçı-düşüncenin tarihsel, felsefi ve politik önemini aydınlatmaya çalışmıştır. Ladelle McWhorter (2004), on sekizinci yüzyıldan önceki ırk

[3] Ek olarak, kölelik, göç ve devletsizlik gibi ırksallaştırılmış politik fenomenlere ilişkin biyopolitik bir çerçeve kullanan ve geliştiren bir dizi aydınlatıcı analiz mevcuttur (örneğin, Yeng 2015). Hepsini tartışamayacak olsam da bu literatür, ırkın pek çok yönden biyopolitikanın merkezinde olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

söylemlerinin kuşkusuz "politik ve polemikçi" olmalarına rağmen, daha sonraki ırkçı-düşünceyle aynı şekilde işlemediğine dikkat çeker. Ayrıca modern ırk kavramının atası hakkında bazı tartışmalar olsa da, Robert Bernasconi'nin (2001) bilimsel bir tanımını önerdiği ölçüde Immanuel Kant'ı ikna edici bir şekilde bu kavramın mucidi olarak tanımladığını belirtir. Kant ırkı, "kalıtım yoluyla aktarılan, tek ve aynı soy hattındaki (*Stamm*) hayvanlar arasındaki sınıf ayrımları" (Kant akt. Bernasconi 2001, 14) olarak tanımlamıştır. Bu ırk tanımının iki özgül niteliği vurgulanmalıdır. Birincisi, ırk kavramı, ortaya çıkmakta olan kalıtım teorileriyle ve özelliklerin nesiller boyunca devam etmesiyle ilgili tartışmalarla açıkça bağlantılıdır. İkincisi, ırk kavramını açıkça hiyerarşik olarak tanımlamıştır, öyle ki bir ırk diğerine göre üstündür. Biyoiktidar tartışmalarında Foucault, ırkın bir fikir veya kavram olarak ortaya çıkışından çok -ki *Kelimeler ve Şeyler*'de ırk ve ırkçılık tartışmalarının bulunmayışı kayda değer bir eksikliktir- devlet tarafından bedenlerin ve nüfusların yönetiminde kullanılmasıyla, yani devlet ırkçılığıyla ilgilenir. Bununla ilgili olarak "[devlet] ırkçılığının ilkin sömürgecilikle, başka bir deyişle sömürgeci soykırımla geliştiğini" (Foucault 2003b, 257) iddia eder, ancak iddiasının altını dolduracak gerçek bir argüman veya kanıt sunmaz. Bunun anlamı, biyoiktidarın merkezi bir veçhesinin -yaşam iktidarı içerisinde bir ölüm iktidarının harekete geçirilmesine olanak tanıyan veçhe- aslında sömürgecilikten türediğidir; başka bir deyişle sömürgecilik, biyoiktidarın thanatopolitik veçhesinin kökenidir.

Amerikalı antropolog ve tarihçi Ann Stoler, Foucault'nun sömürge bağlamında ırk ve ırkçılık meselelerine yaklaşımına dair ilk eleştirilerinden birini geliştirmiştir. Stoler, çığır açan *Race and the Education of Desire* [Irk ve Arzunun Eğitimi] isimli eserinde, *Toplumu Savunmak Gerekir* seminer dizisi ve *Bilme İstenci*'nde sömürgeciliğe dair farklı yaklaşımlara odaklanır. Stoler'ın temel iddiası, zaman zaman sömürge emperyalizmine atıfta bulunmasına rağmen Foucault'nun on dokuzuncu yüzyıl boyunca Avrupa'nın sömürge projelerinin cinselliğin biyopolitik tertibatını nasıl oluştuğunu ve nasıl onun içine yerleştiğini hesaba katmada büyük ölçüde başarısız olduğudur. Sorun, Foucault'nun sömürgeci bağlamlarda veya daha geniş anlamda Fransız ya da Avrupa

metropolleri dışındaki bağlamlarda ırk ve cinsellik üzerine yeterince eğilmemiş olması değildir. Daha ziyade, Avrupa'daki cinsellik hakkındaki on dokuzuncu yüzyıl burjuva söylemlerinin, sömürgelerin ırksal sınıflandırmalarına ve kaygılarına derinden bağlı olduğu ve bunlar tarafından yapılandırıldığıdır. Stoler şöyle yazar:

> On dokuzuncu yüzyıl burjuva cinselliğinin ortaya çıktığı söylemsel ve pratik alan, burjuva seçkinliğinin kültürel donanımlarının kısmen ırk lisanı ve siyasetinde biçimlenmiş tezatlar aracılığıyla şekillendiği bir emperyal manzarada yer almaktadır (Stoler 1995, 5).

Ancak Foucault, ırkçı düşünce ve kolonilerdeki nüfus yönetiminin Avrupa'nın cinsellik anlayışlarını ve onun düzenleyici bir aygıt olarak tertibini nasıl beslediğini tam olarak takdir edememiş olsa da, ırk ve ırkçılık kavramlarının ve bunların sömürgecilikte devlet stratejisi olarak seferber edilişinin biyoiktidarın rasyonalitesinin merkezinde olduğunu kavramıştır.

Ne yazık ki benzer durum daha yeni teorik müdahaleler için de geçerlidir. Agamben'in Foucault'nun biyoiktidar analitiğini revize edişi ve genişletişi, sömürgeciliğin Foucault'da biyoiktidarın kuruluşunun merkezinde yer aldığına dair ipuçlarını büyük ölçüde görmezden gelir. Stewart Motha'nın belirttiği üzere Agamben "bizatihi sömürgecilik hakkında neredeyse hiçbir şey söylememiştir" (Motha 2012, 128). Agamben ve sömürgecilik üzerine yakın tarihli bir derlemenin editörleri, Agamben'in "sömürgecilik ve sömürgeci istisna halleri etrafındaki eleştirel tartışmalar için temel bir kavram seti" (Bignall ve Svirsky 2012, 7) sağladığını iddia etseler de, başkaları onun eserlerinde, daha genel olarak ırk ve bilhassa sömürgecilik hususunda oldukça sorunlu bir körlük görmüşlerdir. Agamben'in sömürgeciliğe ve sömürgecilik sonrasına yönelik bariz ilgisizliğinin bir savunusu, onun bizatihi sömürgecilik hakkında çok az şey söylemiş olsa da metropol hakkındaki düşünceleri vasıtasıyla bir "sömürgecilik paradigması" önerdiği şeklindedir. Leland de la Durantaye şöyle ifade eder:

> Agamben bizatihi sömürgecilikle -yani tarihsel sömürgecilik olgusuyla- değil, tüm şehirlerimizde yaşamı anlamak için geliştirdiği paradigma vasıtasıyla uçsuz bucaksız ve rengârenk bir alanı

> aydınlatmakla, geniş kapsamlı bir dizi sorunu ifade etmekle ilgilenmektedir (De La Durantaye 2012, 233).

Agamben'i, ampirik özgüllüğe ve tarihsel sahihliğe özen göstermediği eleştirilerine karşı, herhangi bir verili fenomeni ele alışının onu bir paradigma olarak görmek olduğuna işaret etmek suretiyle savunmak standart hale gelmiştir. Ancak durumu izah etme açısından bu doğru olsa da asıl değerlendirilmesi gereken şey "paradigmatik" yöntemin kendisinin ne denli kullanışlı olduğudur. Karmaşık sömürgeci (ve sömürgecilik sonrası) aygıtların tarihsel özgüllüğüne ve bu deneyimlerin içerisindeki yaşama dikkat çekmek yerine, Agamben'in yaklaşımında fenomenler tek bir etimolojik momente indirgenir ve akabinde diğer "geniş kapsamlı sorunları" aydınlatmak için kullanılır. Ne var ki genellemelerle iştigal etmeyen ve başka bir şeyi kavramak adına kolayca bir sömürge figürünü seferber etmeyen analizler gerektiren bir bağlam söz konusu olduğunda, bu yaklaşımda entelektüel veya politik erdem görmek güçtür. Kısacası, sömürgeciliği bir paradigmaya dönüştürmek, hususi baskı düzeneği ve bunun kalıcı etkileriyle kuşatılmış olarak yaşanan yaşamları dönüştürmek şöyle dursun, onu aydınlatmakta dahi pek başarılı olamaz.

Sömürgeciliğin küresel siyasetin çağdaş oluşumları üzerindeki merkeziliği göz önüne alındığında, bu fenomene angaje olmayan Agamben'in biyopolitika açıklamasının ne denli isabetli olabileceğine dair bir soru da doğar. Gerçekten de biyopolitika teorisyenlerinin sömürgecilik, apartheid ve kölelik gibi fenomenleri ele almadaki başarısızlığından yola çıkan Achille Mbembe (2003), biyopolitika teorilerinin sağlam bir eleştirisini ortaya koymuştur. Foucault'nun devlet ırkçılığı ve sömürgeciliği hakkındaki yorumlarıyla muhabbet içerisinde Mbembe, biyoiktidar kavramının "yaşamın ölümün iktidarına tabi kılınmasının çağdaş biçimlerini" kavramak için yetersiz olduğunu savunur (Mbembe 2003, 39). Biyoiktidar yerine, "egemen öldürme hakkının hiçbir kurala tabi olmadığı" (Mbembe 2003, 25) sömürgeciliktekine benzer yaşam koşullarını tanımlamak adına nekroiktidar ya da nekropolitika kavramını önerir. Sınırlandırılmamış öldürme iktidarı, sadece sömürgelerde değil apartheid ve kölelikte de

belirgin olan, ırk ve ırkçılığın merkezi olduğu bir terör oluşumuna yol açmaktadır. Dahası, Filistin'deki gibi geç modern işgal koşullarının "birden çok iktidarın -disipliner, biyopolitik ve nokropolitik- eklemlenişini içerdiğini" (Mbembe 2003, 29) öne sürer. Mbembe'nin analizi, biyoiktidardaki egemenliği "insan varoluşunun araçsallaştırılması ve insan bedenlerinin ve halkların maddi yıkımı" ve bu itibarla "hala içinde yaşadığımız politik alanın nomosu" (Mbembe 2003, 14) olarak tanımlaması açısından oldukça kışkırtıcıdır. Açıklaması, dikkati hem ampirik özgüllükleri hem de biyopolitik mantıkları bakımından ırksallaştırılmış şiddet kurumları üzerine yoğunlaştırmaya katkıda bulunur. Gelgelelim Mbembe, şiddet mantığını aşırı genelleştirdiği ve bunu yaparken biyoiktidarın diğer veçhelerini karanlıkta bıraktığı için Agamben'in *Homo Sacer*'deki thanatopolitik açıklamasına yöneltilen eleştiri biçiminin benzeriyle karşı karşıya kalır.

Yakın zamanlarda Alexander Weheliye, biyopolitika teorisyenlerinin, ırksal şiddete odaklanmanın ötesine geçecek şekilde ırk ve ırkçılık meselelerini ele alma biçimlerinin en geniş kapsamlı eleştirilerinden birini sunmuştur. Weheliye, eğer ırksallaştırılmış küresel baskı yapılarını anlamak ve dönüştürmek istiyorsak, "çıplak yaşam ve biyopolitika kavramlarının acilen yeniden uyarlanmaya ihtiyaç duyduğunu" öne sürer (Weheliye 2014, 1). Weheliye, Foucault ve Agamben'i -ki eleştirisinin ağırlık merkezini Agamben oluşturur- insanları "insan", "insan olmayan" ve "pek de insan olmayan" şeklinde normatif kategorileri halinde ayrıştıran ve düzenleyen türden "ırksallaştırma asamblajlarına karşı felsefi *körlük*"le (Weheliye 2014, 65) iştigal etmekle suçlar. Bu, en bariz biçimde, nihayetinde "ırksal hiyerarşilerin erişiminin üzerinde ve ötesinde bir biyolojik alan", yani çıplak yaşam kavramsal kurgusunu üretecek şekilde Agamben'in *homo sacer* ve *Muselmann* kavramsallaştırmalarında görülmektedir. Paradoksal olarak, insanlıktan düşürmek yoluyla ırksallaştırma ve ırkçılığı bir şekilde aşan bir yaşamı tasavvur etme girişimine karşı Weheliye, ırkın insan öznesinin inşasında nasıl bir rol oynadığına daha fazla dikkat kesilmeyi teşvik eder. Ayrıca çıplak yaşam kavramıyla tanımlanan politik konumun tarihsel olarak nasıl aktarıldığını, hatta bazı bedenlere yüklenirken diğerlerine nasıl

yakıştırılamadığını göstermek adına Hortense Spillers'in ten kavramına başvurur. Burada ten, biyolojik bir töz olarak değil, bedeni önceleyen "kokuşmuşluk ve yoksunluk" (Weheliye 2014, 39) bölünmesiyle şekillenmiş bir tür öznel olmama hali olarak anlaşılır. Ancak ten fikri "hukuki ve hukuk dışı tabiiyet, şiddet ve işkenceyi içeren bir sınır bölgesi" oluştursa da (Weheliye 2014, 132) sadece bundan ibaret değildir; Weheliye tenin aynı zamanda "İnsan dünyasından kaçış çizgileri" de sunabileceğini ve böylelikle "alternatif özgürlük ve insanlık biçimlerinin" (Weheliye 2014, 132) tanınması ve tecessümü için olanaklar yaratabileceğini savunur.

Hem Stoler'in hem de Weheliye'nin analizlerinin bilhassa ilginç olan veçhesi, ırksallaştırılmış biyopolitik öznellikler ile cinsellik arasında kurulan bağlantıdır. Bu bağlantı, cinsellik tertibatının hem biyoiktidar içerisinde bireysel beden ile nüfusu birbirine bağlarken (*Bilme İstenci*) anahtar görevi görmesi, hem de ırkçılığın, özellikle de devlet ırkçılığının, onun thanatopolitik veçhesinin (*Toplumu Savunmak Gerekir*) anahtarı olması bakımından Foucault'nun analizleriyle açıkça tutarlıdır. Hem Stoler hem de Weheliye, Foucault'nun ırk ve cinselliği tam olarak bütünleştirmediğine dikkat çeker, ancak bu ikili konumlandırma aynı zamanda Foucault'nun ırkçılık tartışmalarındaki enteresan muğlaklığına da işaret eder; ki Foucault, zaman zaman "ırkçılığın" alışılageldik şekilde anlaşıldığından daha kapsamlı bir ayrıştırma teknolojisi olarak tanımlanabileceğini ve bu teknolojinin bizatihi ırka atıfta bulunmayı gerektirmediğini öne sürer. *Anormal* başlığı altında yayınlanan seminer dizisinde Foucault, ırklara atıfta bulunmaksızın bir ırkçılık tanımı önerir:

> Anormal olana yönelik, bir durumun, damganın veya herhangi bir kusurun taşıyıcısı olarak kötülüğün veya daha doğrusu içlerinde taşıdıkları normal olmayanın öngörülemeyen sonuçlarını mirasçılarına az çok rastgele aktarabilen bireylere karşı ırkçılık Belirli bir toplumdaki her bireyin taranmasına ruhsat veren içeriye yönelen bir ırkçılık (Foucault 2003a, 316-17).

Bu bakış açısına göre ırkçılık, nüfus içerisinde bizatihi ırkı değil anormali hedef alan, dışlama ve bölmeye yönelik *genel bir ilke* olarak işler.

Foucault'nun önerisi, ırkçılığın kapsamının bu şekilde genişletilmesinin haklı veya makul olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. Bazıları için, genişletilmiş ırkçılık kullanımına direnilmelidir, zira ırkçılığı herhangi bir özgüllükten azade kılmakla tehdit eder. Başkalarına, sözgelimi Ladelle McWhorter'e göreyse bu, "tarihsel, analitik ve hatta bazı bağlamlarda politik strateji anlamda hayırlı" (McWhorter 2009, 35) ve üretken bir genişletmedir. Zira McWhorter'in Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ırkçılık analizine, baskının temelleri olarak cinsiyet ve ırkın iç içe geçtiği ve birini yekdiğerine atıfta bulunmaksızın anlamanın mümkün olmadığı iddiası rehberlik eder. Eski bir makalesinde bunu ortaya atmış olsa da (McWhorter 2004), kastettiği tam olarak ırk ve cinselliğin, biyoiktidarın benzer *dispozitif*'leri olduğu değildir. Daha ziyade önceki analizini gözden geçirip derinleştirerek, ırk ve cinselliğin "tarihsel olarak birbirine bağlı olduklarını ve karşılıklı olarak birbirlerini belirlediklerini" (McWhorter 2009, 35), öyle ki ayrı ayrı yaklaşmanın onları anlaşılmaz kıldığını savunur. Bunu göz önünde bulundurarak, şimdi biyopolitika içerisinde cinsellik ve cinsiyet tartışmasına dönüyorum.

Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet

Foucault cinsellik tertibatının biyoiktidarın ortaya çıkışı ve işleyişi için merkezi olduğunu belirtir, zira iki kutbu, disipliner iktidar ile nüfusun biyopolitikasını bir araya getirir. Ayrıca bu argümanında, "biyolojik" cinsiyetin biyopolitikadaki cinsellik tertibatının maddi dayanak noktası oluşturmaktan ziyade "en spekülatif, en ideal ve en içsel unsur" olduğunu da öne sürer (Foucault 1990, 155). İlginç bir şekilde bu kışkırtıcı iddia, biyopolitika tartışmalarında yeterince tetkik edilmediği gibi özellikle cinsiyet ve cinsel farklılık hakkında düşünmeye yönelik içerimleri bilhassa silinmiştir. Bu kısımda, biyopolitikanın bu veçhesini daha ayrıntılı olarak inceliyorum. Agamben ve Esposito gibi biyopolitika teorisyenlerinin cinsel farklılığı kavramaktaki başarısızlıklarını daha önce tartışmıştım; burada, biyopolitik bir çerçevede cinsel farklılık ve toplumsal cinsiyet üzerine düşünmeyi tetikleyen çalışmaları ele almak adına bu tartışmayı geliştiriyorum. İlk olarak, Batı devletinin oluşumunun kökenlerinde cinsel farklılığın rolü hakkında

Adriana Cavarero tarafından öne sürülen argümanları sunuyorum ve bu argümanlarla bir karşıtlık kurarak, yakın tarihli toplumsal cinsiyet soykütüğünü biyopolitik bir *dispozitif* şeklinde ele alıyorum. Gerçi bu kısımdaki odak noktam, cinsel farklılık hakkında düşünmek için Charles Darwin'in evrim teorisinin üretken veçhelerine dikkat çeken feminist bir analiz sunan Elizabeth Grosz'un çalışması olacak.

Feminist felsefede cinsel farklılık kavramı genellikle Fransız feminist Luce Irigaray'ın çalışmalarıyla ilişkilendirilir. Her ne kadar çeşitli tartışmalara kapı aralamış olsa da, Irigaray'ın feminist felsefe üzerindeki etkisi derin olmuştur. İtalyan feminist filozof ve klasikçi Adriana Cavarero, Irigaray'ın bazı fikirlerini alarak onları, Antik düşünürlerde işleyen fallogosentrik metafiziği tanımlayan ve aynı zamanda cinsel farklılık ile Devlet arasında kurulan ilişkiyi sorgulayan Batı felsefesi geleneğinin yapısökümüne dek genişletmeye çalışmıştır. Üstelik Cavarero, Hannah Arendt'ten de etkilenerek daha olumlu bir gündem geliştirmiştir; bu gündem, ölümden ziyade doğum veya doğarlığı temel politik ilke olarak öne çıkarmaktır. Biyopolitika tartışmalarıyla en çok ilgilendiği eseri, cinsel farklılığın Batı siyasetinde kökensel bir işlevi olduğunu savunduğu *Stately Bodies*'tir. Daha önceki bir bölümde de bahsettiğim üzere Cavarero kitabında, kadın bedeni ve onun üretici kapasitesinin *polis*'ten bilhassa dışlandığını, *polis*'e yeniden dâhil edilen bedeninse erkeğin bedeni olduğunu öne sürer. Bu iddia, özellikle Platon'un *Timaeus*'u, Sofokles'in *Antigone*'si, Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ı ve Shakespeare'in *Hamlet*'i gibi metinlerdeki organolojik devlet metaforunun analizinden hareketle geliştirilmiştir. Cavarero kitabın bir yerinde şöyle yazar:

> Hepimiz bir kadından doğarız ve her beden, Platon'un sözmerkezci fantezilerine rağmen çok iyi bildiği gibi, bir kadının bedeninden doğar. Tüm Batı kültürü bunu doğrular O halde kadının, onu *doğum*dan uzak tutmak için yaratılmış, buna karşılık ölümü eğitim alanı farz eden bir siyaset fikrinden kovulması şaşırtıcı değil (Cavarero 2002, 159).

Bu analiz hattının, özellikle de biyopolitika tarihinin Batı siyasetinin kökenlerine dek uzandığını kabul eden biyopolitika kavrayışları için önemli sonuçları olacaktır. Gelgelelim bir iktidar rasyonalitesi

olarak biyopolitika için cinsel farklılığın içerimleri henüz açıklıkla analiz edilmemiştir. Soykütük yaklaşımına daha uygun bir şekilde, örneğin, biyopolitikanın bir veçhesi olarak cinsel farklılığın tezahür etme biçimlerinde önemli tarihsel dönüşümlerin olup olmadığı sorulabilir. Ya da başka bir deyişle, cinsel farklılığın kendisi biyoiktidarın işleyişine nasıl dâhil edilir? Bu hususu daha güçlü bir şekilde ifade etmek gerekirse şu sorulabilir: Cinsel farklılık, biyopolitikayla iç içe geçmiş olan yaşamın tabii bir özelliği midir, yoksa cinsel farklılığı üreten, biyopolitikanın kendisi midir?

Benzer sorular yakın zamanda Jemima Repo'nun (2016) toplumsal cinsiyetin soykütüğünde de ele alınmıştır. Repo, toplumsal cinsiyet kavramının tartışmalı psikiyatrist John Money'nin çalışmalarında ortaya çıkışının ve sonrasında feminist teoride ve neoliberal yönetişim biçimlerinde konuşlanmasının izini sürer. Bu noktada toplumsal cinsiyetin "cinsel farklılığı düzenleyen psikiyatrik, ekonomik ve demografik söylemlerin geçtiğimiz onlarca yıl boyunca etrafında birleşerek disipliner, biyopolitik ve neoliberal söylem, pratik ve bağlamların tertiplenmesine yol açan" (Repo 2016, 147) temel bir terim olduğunu iddia etmektedir. Ne var ki Repo, cinsel farklılığın kendisinin düzenleyici bir aygıt olmaktan ziyade *düzenlenmesi gereken* bir şey olduğunu varsayar. Foucault'nun, cinselliğin cinsellik tertibatındaki en ideal unsur olduğu iddiasına nispetle, cinsel farklılığın kendisinin, toplumsal cinsiyet tertibatının en ideal unsuru olduğu söylenebilir mi? Bu soru, cinsel farklılığın kendisinin, eleştirel bir soykütük analizine ihtiyaç duyan bir biyopolitik aygıt olduğunu düşündürür. Bu düşünce hattına daha fazla eğilmenin yeri burası olmasa da, nihayetinde cinsel farklılıkla ilgili kritik noktayı gözden kaçırıyor olmasına rağmen cinsel farklılığı biyopolitik bir çerçeveye yerleştiren yakın tarihli bir feminist teorik müdahaleyi ele almak istiyorum. Bu müdahale, Elizabeth Grosz'un Charles Darwin ve cinselliğin evrim sürecinde ortaya çıkışı hakkındaki son çalışmasıdır.

Grosz 2004 yılında *The Nick of Time* adlı kitabıyla Darwin hakkında yayın yapmaya başlar; o tarihten bu yana, *Time Travels* (2005) ve *Becoming Undone* (2011) isimli eserlerinde analizini gözden geçirir.

Genel olarak Grosz'un Darwin'e olan ilgisi, biyolojiye daha fazla dikkat gösterilmesinin çağdaş feminist teorinin çıkarına olduğu ve ayrıca Darwin'in doğa açıklamasının, farkı doğal seçilim gibi biyolojinin ve biyolojik süreçlerin indirgenemez ve üretken bir unsuru haline getirme biçimi açısından değerli olduğu inancından kaynaklanmaktadır. Yine de Grosz'un dikkatini en çok çeken, Darwin'in cinsel seçilimle ilgili açıklamasıdır; Darwinci cinsel seçilim modelinin, "cinsel dimorfizmin (tarihsel) gerekliliğine ilişkin özcü olmayan bir anlayışın" (Grosz 2004, 67) ana hatlarını göstermek suretiyle cinsel farklılıkla ilgili çağdaş feminist kaygıları öngördüğünü iddia eder. Dahası, cinsel seçilim hakkında şunları yazar:

> Cinsel seçilim, cinsel farklılığın en azından insanın öngörülebilir geleceğinde ve ötesinde varlığını sürdürmesinin garantisidir; indirgenemezdir, taraf:sız veya kapsayıcı bir insanlık olarak genellenmesi imkansızdır. Cinsel farklılık, var olduğu "an"dan itibaren -ve hatta çok daha öncesinden- insanın yalnızca iki indirgenemez biçimde var olmasını zorunlu kılar.[4] (Grosz 2004, 67)

Gelgelelim Darwin erkeklerin aktif, saldırgan ve entelektüel olarak üstün olduğu, dişilerin ise tipik olarak pasif, saldırgan olmayan ve entelektüel olarak "aşağı ırklarla, dolayısıyla geçmiş ve daha düşük bir uygarlık statüsü" (Darwin'den alıntılayan Grosz 2004, 76) ile eşlendiği bir cinsel tamamlayıcılık biçimini savunduğu ölçüde, Grosz'un Darwin'in cinsel seçilim teorisine yönelik coşkusu da bir sorunla karşılaşır. Grosz'un *The Nick of Time*'da bu soruna verdiği yanıt pek de tatmin edici değildir ve Darwin'in içerisinde bulunduğu kültür ve zamanın fikirlerini benimseyip tekrarlamasının şaşırtıcı olmadığı fikrine dayanır. Sorunu *Becoming Undone*'da yeniden, daha derinlemesine ele alarak "Darwin'in eserinin" (gen ve cinsiyete özgü hormonlar konusundaki bilgisizliği dışında) "gözden geçirmeye, güncellenmeye ya da bilimsel bir tadilata ihtiyaç duymadığı" gibi şaşırtıcı bir iddiada bulunur (Grosz 2011, 120). Akabinde cinsel tamamlayıcılığın dönüştürülebilirliğini ve bunun türler arasındaki olumsallığını ve değişkenliğini vurgulayan bir okuma geliştirmeyi sürdürür.

[4] Grosz aynı sayfanın devamında bu "indirgenemez ikiliğin ... kendisinin çatallanmanın her iki tarafında sonsuz çeşitlilik yarattığını ve gerçekten de çatallanmış kategoriler arasında uzanan varyasyonlar -interseksler- ürettiğini" (Grosz 2004, 67) açıklığa kavuşturur.

Darwin'e yönelik bu ikinci yorum ve savunu her ne kadar cinsel tamamlayıcılık sorununun ele alınmasında daha fazla serbestiyet sağlasa da, temel problemi ele almakta başarısızdır. Çünkü bir yandan cinsel farklılık, insanlığın kökeninde ortaya çıkan ve öngörülebilir gelecekte varlığını sürdürecek olan evrensel bir insanlık özelliği olarak sunulmaktadır. Gelgelelim cinsel farklılık, aynı zamanda hem tarihötesi, yani evrim düzeyinde işleyen hem de tarih boyunca olumsal şekilde değişken biçimler alır; başka bir deyişle, cinsel farklılık hem doğal hem de kültüreldir. O halde sorulması gereken soru, cinsel farklılığın belirli kültürel ve tarihsel olarak özgül tezahürlerinin nasıl doğanın tezahürleri olarak şeyleştirildiği ve dahası bu şeyleştirmelerin hususi iktidar düzeneklerine nasıl bağlı olduğudur. Biyopolitika özgü olarak, tamamlayıcılık açısından cinsel farklılık düzeneğinin bireysel bedenlerin ve popülasyonların yönetimine ve düzenlenişine nasıl katkıda bulunduğunu sormak çarpıcı olacaktır. Ve bu bağlamda, üremedeki tamamlayıcılık fikirlerinin kendilerinin, cinsiyetli bedenlerin normalleştirilmesinde merkezi olduğunu iddia etmek pek de tartışma götürmez. Öyle görünüyor ki cinsel farklılığın kendisi, bedenlerin biyopolitik düzenlenişinin mekanizması olarak işlemekle birlikte sadece biyoiktidar tarafından düzenlenen bir şey değildir.

Bu kısa tartışma, modern biyopolitikayı anlamak (ve icabında kendimizi ondan kurtarmak) için, toplumsal cinsiyet ve cinsel farklılığın yaşamın politik yönetimiyle yakından ilişkili olduğu yönleri açıklama gerekliliğini ortaya koymaktadır. Genel hatlarıyla böyle bir açıklamanın (en azından) iki şeyi başarması gerektiğini düşünüyorum. İlk olarak, Batı siyasetinin ataerkil temellerine yönelik feminist eleştirilerin ışığında biyopolitik devletin ortaya çıkışını yeniden ele alması gerekecektir. Bu, devletin, hukukun ve politik ekonominin, onları temelden ataerkil olarak gören feminist eleştirilerine dönüp biyopolitika teorileriyle tartışmaya sokma görevini üstlenmeyi gerektirecektir. Bildiğim kadarıyla bu görev hala, neredeyse büsbütün önümüzde duruyor; kısacası, biyopolitika teorisyenleri Batı siyasetinin feminist eleştirileriyle meşgul değiller ve büyük ölçüde bunun tersi de doğru. İkinci olarak biyopolitika literatürü, bu tartışmalardaki birçok yorumcunun elzem gördüğü yaşamın yeniden kavramsallaştırılmasına, kendisinin hem

yaşamın temel bir özelliği hem de biyopolitik oluşumun ve yönetimin bir etkisi olarak anlaşılması gereken cinsel farklılık matrisi aracılığıyla yaklaşmaya çalışmalıdır. Bununla, cinsel farklılığın ve farkın yaşamın biyopolitik yönetimindeki rolünün analizinin, onunla birlikte ortaya çıkan üreme, cinsel karşıtlık, tamamlayıcılık, cinsel seçilim ve benzeri kavramların tarihini göz ardı etmemesi gerektiğini kastediyorum. Üreme kavramı ne kadar doğallaştırılsa doğallaştırılsın, onun da Foucault'nun biyoiktidarın ortaya çıkışında oldukça merkezi olarak gördüğü on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda modern yaşam bilimlerinin yükselişine derinden gömülü bir tarihi olduğunu unutmamak gerekir. Bu, cinsel farklılığın Batı biyopolitikasının ataerkil temellerinin kilidini çözmek için bir anahtar sağlayacağını varsaymanın yanlış olacağını düşündürür; cinsel farklılığın daha ziyade onun merkezi itici güçlerinden biri olduğunu keşfedebiliriz.

Bölümü nihayete erdirmeden önce, biyoiktidarın işleyişinde muhtemelen merkezi bir yere sahip üçüncü özneleştirme eksenine, engelliliğe kısaca değinmek istiyorum. Daha önce de gördüğümüz üzere Foucault, bir noktada, açıkça ırka atıfta bulunmaksızın genel bir dışlama ilkesi veya aygıtı olarak hareket eden bir ırkçılık tanımı sunar. Şöyle yazar:

> Anormal olana yönelik, bir durumun, damganın veya herhangi bir kusurun taşıyıcısı olarak kötülüğün veya daha doğrusu içlerinde taşıdıkları normal olmayanın öngörülemeyen sonuçlarını mirasçılarına az çok rastgele aktarabilen bireylere karşı ırkçılık Belirli bir toplumdaki her bireyin taranmasına ruhsat veren içeriye yönelen bir ırkçılık (Foucault 2003a, 316-17).

Biyopolitikada normalin ve normalleştirmenin merkeziliğine atıfta bulunurken, bu öneride nihai olarak söz konusu olan, biyopolitik aygıtlarda rehabilitasyon veya ortadan kaldırma yoluyla anormalin tanımlanma ve yönetilme biçimleridir. Eğer durum böyleyse, o halde Foucault'nun önerdiği ırkçılık nosyonu, engelliliğin nasıl kavramsallaştırıldığı, ona nasıl muamele edildiği ve biyopolitik normalleştirme operasyonlarına tabi kılındığını aydınlatmak için kritik bir kaldıraç sağlayabilir.

Shelley Tremain'in (2005, 5) tartıştığı üzere, "nüfusun genelinin refahını güvence altına almak için inşa edilmiş" biyopolitik aygıtlar, engelli özneyi "söyleme ve toplumsal varoluşa" dâhil etmiştir. Bunun nedeni, "[biyoiktidar] uygulamaları, prosedürleri ve politikalarının, bazı insanların diğerlerinden ayrıldığı ve [sözgelimi] fiziksel özürlü, deli, sakat, akıl hastası, geri zekalı ve sağır olarak nesneleştirildiği toplumsal anomalileri yaratması, sınıflandırması, kodlaması, yönetmesi ve denetlemesidir" (Tremain 2005, 5-6). Tremain bir öznellik ekseni, bir kimlik kategorisi olarak engelliliğin, yapısal olarak biyopolitik normalleştirme ve denetim aygıtlarıyla ilişkili olduğuna işaret eder. Ayrıca, cinsiyetin biyoiktidardaki cinsellik tertibatının en ideal unsuru olabileceği şeklindeki Foucaultcu yoruma sadık kalarak Tremain, engelliliği basitçe sakatlığın biyolojik gerçekliğine sabitlenmiş söylemsel veya kültürel bir yapı olarak düşünmememiz gerektiğini belirtir. Aksine, sakatlığın kendisi, engelliliğin söylemsel ve kurumsal aygıtlarındaki en ideal unsur olarak, doğum öncesi testler gibi teknolojiler aracılığıyla tesis edilir. Tremain'in belirttiği üzere sakatlık, insanın morfolojik işlevi ve yapısının özgül normlarının kültürel olarak yinelenmesi yoluyla "maddileşir" ve ardından "kültür edimleriyle içsel bir kimlik veya öz olarak *doğallaştırılır*" (Tremain 2006, 39). Tremain'in bakış açısının neticesine göre, bazı bedenlerin engelli veya sakat olarak tayin edilişi biyopolitik normalleştirme aygıtlarının kaideleriyle o kadar iç içe geçmiştir ki, engelliliğin bunlardan ayrı olarak düşünülmesi neredeyse imkansızdır.

Engellilik çalışmalarında önde gelen araştırmacıların yakın zamanda yaptıkları iki müdahale, engelliliğin biyopolitikadaki konumunu ve bilhassa normalleştirme aygıtlarını bir miktar daha aydınlatmayı ve eleştirmeyi amaçlamaktadır. İlk olarak Lennard Davis (2013, 1), "engelli bedenin, ırksallaştırılmış bedenin, cinsiyetlendirilmiş bedenin, sınıflı bedenin, geriatrik bedenin ve benzerlerinin ortaya çıkması ve tabi kılınması için gerekli koşulları yaratan normal beden mitosunun" bugün neoliberal çeşitlilik aygıtı tarafından büyük ölçüde geride bırakıldığını savunmuştur. Bütün bunlara rağmen, yine de çeşitlilik "perişan veya aşırı marjinalize" olarak görülen insan gruplarının

dışlanmasına dayanmaktadır (Davis 2013, 4). Davis'e göre engelli öznelliği bu bağlamda çeşitlilikten dışlanır; o halde sorulması gereken münasip soru, "çeşitliliğin engelliliği kapsayıp kapsayamayacağıdır" (Davis 2013, 5). Davis, nihai olarak çeşitliliğin dışında bir tür kurucu olarak işlev gördüğü için engelliliğin bu tabirin içerisine dâhil edilemeyeceği sonucuna varır. Kısmen bu görüşün aksine David Mitchell ve Sharon Snyder (2015), evvelinde damgalanmış gruplar "tarihsel olarak özgül normallik beklentilerine yaklaştıkları" (Mitchell ve Snyder 2015, 2) ölçüde, engelli öznelliklerin neoliberal biyopolitikayla giderek daha fazla bütünleştiğini savunmuşlardır. Gerçi bu neoliberal kapsayıcılığın bir bedeli vardır, zira özellikle de sağlıklı olma hali ve heteronormativite açısından "normatif oluş tarzlarının değerini şeyleştirme" eğilimi gösterir. Onlara göre engellilik çalışmalarının eleştirel görevi, sadece engellerin ve dışlama cihazlarının dayatılmasına karşı çıkmak değil, aynı zamanda "engelli öznelliklerinin yalnızca dayatılan toplumsal kısıtlamalarla karakterize edildiğini göstermekle kalmayıp, üretken bir şekilde yeni somutlaşmış bilgi ve kolektif bilinç biçimlerini yarattıklarını da" (Mitchell ve Snyder 2015, 2) ortaya koymaktır. Bunun, çağdaş neoliberal ve biyopolitik "engelsiz milliyetçiliği' düzenine daha radikal bir şekilde meydan okumaya olanak tanıdığını öne sürerler.

Sonuç

Bu bölümde özellikle ırk ve cinsiyet/toplumsal cinsiyet ve daha az ölçüde engellilik eksenleri aracılığıyla öznellik temasını inceledim. Geliştirdiğim temel argüman, yaşamın biyopolitik yönetimi ve onun ayrımcı değer biçimi için özneleştirme süreçlerinin merkezi olduğudur; gerçekten de özneleştirme süreçleri, yaşamın politikaya dâhil edilmesini sağlayan aracı ilke olarak işliyor olabilir. Agamben ve Foucault gibi başat biyopolitik teorisyenlerinin çalışmalarında öznelliğin nasıl düşünüldüğünü incelerken, Agamben'in dile katılım sorunu aracılığıyla öznelliği ele aldığını gösteriyorum. Bunun örtük sonuçlarından biri, Agamben'in liberal ve neoliberal biyopolitikada öznelliklerin nasıl üretildiğinin ve yönetildiğinin analizi için çok az kavramsal

araç sunuyor olmasıdır. Foucault'nun öznellik açıklamasıysa gayet iyi bilinmektedir ve ben bu açıklamanın -kendisi bu hususları bizzat ele almamış ya da sadece şematik olarak ele almış olsa dahi- ırk, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ve engellilik gibi özneleştirme eksenlerinin biyopolitikada nasıl işlediğini düşünmek için üretken olmaya devam ettiğini öne sürüyorum. Bu üretkenlik, daha sonra Foucault'nun öznellik ve öznelliğin iktidar/bilgi içindeki gömülü oluşuna -ki bu, öznelliğin iktidar/bilgi tarafından belirlendiği anlamına gelmez- dair açıklamasını ırk, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ve engellilik hakkında düşünmede kullanan sayısız teorisyen tarafından kanıtlanmıştır.

Bölümün büyük bir kısmı özneleştirme eksenlerine hasredilmiştir. Irk konusunda Weheliye ve diğerlerinin yakın tarihli çalışmalarına, cinsiyet/toplumsal cinsiyet kısmında ise Elizabeth Grosz'un son Darwinci keşiflerine en ayrıntılı şekilde değindim. Bölümü, engelliliğin biyopolitikası üzerine kısa yorumlarla tamamladım. Belirttiğim ama burada tekrar vurgulamak istediğim hususlardan biri, ırk, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ve engelliliğin birbirinden ayrı değil, çeşitli şekillerde iç içe geçmiş, eş-kurucu olduklarıdır. Buradan, cinsel farklılığı kuran aygıtın bir parçası olduklarının yanı sıra, cinsel tamamlayıcılık kavramının ırksallaştırıldığını da tahmin edebiliriz. Benzer şekilde, bölüm içerisinde cinselliği tartışmamış olsam da, aynı zamanda cinselliğin de ırk, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ve engellilik ile iç içe olduğunu kabul etmeliyiz. Bu, sözgelimi Jasbir K. Puar (2007) ve Robert McRuer'in (2006) emsal niteliğindeki çalışmalarında açıkça görülmektedir. Bölümü kat eden temel tez, öznelliğin biyopolitikanın savaş alanı olduğudur. Eğer bu tez doğruysa biyopolitikada söz konusu olanın, öznenin biyolojik yaşama indirgenmesi değil, özgül öznellik biçimleri arayışındaki biyolojik varoluşun askıya alınması olduğunu ima eder. Dahası, çağdaş biyopolitik oluşumlarda mevcut olan yaşam olanaklarının, bireylerin ve nüfusların biyopolitik yönetimine ve düzenlenişine karşı merkezi direniş noktaları olarak işleyebileceğini de varsayar.

Referanslar

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Çev. Heller-Roazen, D. Stanford, Stanford University Press.

Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive.* Çev. Heller-Roazen, D. New York, Zone Books.

Bernasconi, R. (2001). Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race. *Race*: Ed. Bernasconi, R. Malden, Blackwell: 11–36.

Bignall, S. and Svirsky, M. (2012). Introduction: Agamben and Colonialism. *Agamben and Colonialism.* Eds. Svirsky, M. and Bignall, S. Edinburgh Edinburgh University Press: 1–14.

Butler, J. (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence.* London, Verso.

Cavarero, A. (2002). *Stately Bodies: Literature, Philosophy and the Question of Gender*. Çev. De Luca, R. and Shemek, D. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Davis, L. J. (2013). *The End of Normal: Identity in a Biocultural Era.* Ann Arbor, University of Michigan Press.

De La Durantaye, L. (2012). *The Paradigm of Colonialism. Agamben and Colonialism*. Eds. Svirsky, M. and Bignall, S. Edinburgh, Edinburgh University Press: 229–38.

Esposito, R. (2012a). 'The Dispositif of the Person' *Law, Culture and the Humanities* 8(1): 17–30.

Esposito, R. (2012b). *Third Person: Politics of Philosophy and Philosophy of the Impersonal.* Çev. Hanafi, Z. Cambridge, Polity Press.

Esposito, R. (2015). *Persons and Things: From the Body's Point of View.* Çev. Hanafi, Z. Cambridge, Polity.

Foucault, M. (1982). The Subject and Power. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Eds. Dreyfus, H. L. and Rabinow, P. Brighton, Harvester Press.

Foucault, M. (1987). *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume 2.* Çev. Hurley, R. London, Penguin.

Foucault, M. (1990). *The History of Sexuality: An Introduction, Volume 1*. Çev. Hurley, R. New York, Vintage Books.

Foucault, M. (1997a). The Ethics of Concern for the Self as a Practice of Freedom. *Ethics: Subjectivity and Truth*, The Essential Works of Michel

Foucault, 1954–1984, Volume 1. Ed. Rabinow, P. Çev. Hurley, R. and others. London, Penguin: 281–302.

Foucault, M. (1997b). Friendship as a Way of Life. *Ethics: Subjectivity and Truth, The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984, Volume 1.* Ed. Rabinow, P. Çev. Hurley, R. and others. London, Penguin: 135–40.

Foucault, M. (1997c). On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. *Ethics: Subjectivity and Truth, The Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984, Volume 1.* Ed. Rabinow, P. Çev. Hurley, R. and others. London, Penguin: 253–80.

Foucault, M. (2003a). *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974–5.* Eds. Marchetti, V. and Salomoni, A. Çev. Burchell, G. London, Verso.

Foucault, M. (2003b). *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–6.* Eds. Bertani, M. and Fontana, A. Çev. Macey, D. London, Palgrave Macmillan.

Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism.* St Leonards, Allen and Unwin.

Grosz, E. (2004). *The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely.* Crows Nest, Allen and Unwin.

Grosz, E. (2005). *Time Travels: Feminism, Nature and Power.* Crows Nest, Allen and Unwin.

Grosz, E. (2011). B*ecoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics and Art.* Durham, Duke University Press.

Heyes, C. J. (2007). *Self-Transformations: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies.* Oxford, Oxford University Press.

Lettow, S. (2014). Generation, Genealogy and Time: The Concept of Reproduction From Histoire Naturelle to Naturephilosophie. *Reproduction, Race and Gender in Philosophy and the Early Life Sciences.* Ed. Lettow, S. Albany, State University of New York: 21–44.

McRuer, R. (2006). *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability.* New York, New York University Press.

McWhorter, L. (2004). 'Sex, Race and Biopower: A Foucauldian Genealogy' *Hypatia* 19(3): 38–62.

McWhorter, L. (2009). *Racism and Sexual Oppression in Anglo America: A Genealogy.* Bloomington, Indiana University Press.

Mbembe, A. (2003). 'Necropolitics'. *Public Culture* 15(1): 11–40.

Mills, C. (2011). 'The Political Economy of Personhood'. http://nationalhumanitiescenter.org/on-the-human/2011/04/political-economy-ofpersonhood/. Erişim tarihi: 24 Nisan 2017.

Mitchell, D. T. and Snyder, S. L. (2015). *The Biopolitics of Disability: Neoliberalism, Ablenationalism and Peripheral Embodiment.* Ann Arbor, University of Michigan Press.

Motha, S. (2012). Colonial Sovereignty, Forms of Life and Liminal Beings in South Africa. *Agamben and Colonialism*. Eds. Svirsky, M. and Bignall, S. Edinburgh, Edinburgh University Press: 128–51.

Puar, J. K. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times.* Durham, Duke University Press.

Repo, J. (2016). *The Biopolitics of Gender.* Oxford, Oxford University Press.

Stoler, A. L. (1995). *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things.* Durham and London, Duke University Press.

Tremain, S., Ed. (2005). *Foucault and the Government of Disability.* University of Michigan Press.

Tremain, S. (2006). 'Reproductive Freedom, Self-Regulation and the Government of Impairment in Utero'. *Hypatia* 21(1): 35–53.

Weheliye, A. G. (2014). *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics and Black Feminist Theories of the Human.* Durham, Duke.

Yeng, S. (2015). *The Biopolitics of Race: State Racism and U.S. Immigration.* Lanham, Lexington Books.

Ziarek, E. (2012). *Feminist Aesthetics and the Politics of Modernism.* New York, Columbia University Press.

Son Sözler

Bu kitapta, biyopolitika çalışmalarında daha fazla dikkate alınması adına çeşitli güncel tartışmaları ve konuları geniş hatlarıyla ele aldım ve temel teorik katkılara genel bir bakış sundum. Kitap iki temel kısım halinde ilerledi; ilkinde, başta Foucault, Agamben, Arendt ve Esposito olmak üzere kilit figürlerin ortaya koyduğu biyopolitika kuramlaştırmalarını yakından inceledim, ayrıca Hardt ve Negri'ye dair kısa bir tartışmaya değindim. Bugün biyopolitika araştırmacıları arasındaki temel ayrım çizgisi, Foucault'nun başlattığı biyoiktidarın soykütüğü yaklaşımına mı yoksa Agamben'in ontoloji odaklı "paradigmatik" yaklaşımına mı entelektüel sempati besliyorlar noktası üzerinden çizilebilir. Gördüğümüz üzere Agamben, biyopolitikaya dair düşüncelerini Foucault'nun önceki analizlerini düzeltme ya da tamamlama girişimi olarak sunmaktadır (Agamben 1998, 9), ancak onun felsefi öncülleri, biyopolitika açıklamasının Foucault'nunkinden önemli ölçüde farklı olmasını sağlar. Agamben'in egemen istisnacılık ve çıplak yaşam çerçevesinden ziyade Foucault'nun soykütüğüne sempati duyduğum muhtemelen açıktır. Üreme teknolojileri hakkındaki çalışmamda, Foucault'nun metinlerinin üretken olduğunu ve kavramlarının kendisinin tartışamayacağı (doğum öncesi test teknolojileri gibi) fenomenler hakkında yeni içgörüler sağlayacak kadar analitik anlamda esnek olduğunu gördüm. Bu, çalışmalarının eleştirinin ötesinde olduğu anlamına gelmez, bilakis. Ancak biyoiktidarı "yaşatma ya da ölüme bırakma gücü" (Foucault 1990, 138) vecizesiyle tanımlaması

ve düşünme tarzları anlamındaki bilgiyi iktidar kurumları ve aygıtlarıyla bütünleştirmeye yönelik analitik odaklanışı, biyopolitika çalışmaları için benzersiz bir kavramsal ve metodolojik çerçeve sağlıyor gibi görünmektedir.

Kitabın ikinci kısmında, güncel tartışmalardaki başat meseleler olarak gördüğüm ve/veya biyopolitik çalışmaların disiplinlerarası alanının gelişmeye devam etmesi için daha fazla inceleme gerektirdiğini düşündüğüm konuları ele almaya çalıştım. Bu konular, kabaca "Politika", "Yaşam" ve "Öznellik" başlıkları altında yer almaktadır. İlgili bölümlerde öne sürdüğüm temel argüman, öznelliğin ya da daha doğrusu özneleştirmenin, yaşam ile siyasetin biyopolitik bağlantı noktasında bütünleştirilmesinin mekanizması olduğudur. Bu, kendi kendimizi anlamamız için araçlar da dâhil olmak üzere öznellik tarzlarının oluşturulmasının, biyopolitik yönetişimin -yegâne olmasa da- önemli mekanizmalarından biri olduğu anlamına gelir. Bu geniş çerçevede, kendisine içkin bir yaşam gerekliliği etrafındaki tartışmaları, sözgelimi Agamben'in "yaşam-biçimi" nosyonunu ve Esposito'nun dirimsel normatifliğe dönüşünü ele aldım. Ayrıca, çağdaş biyobilimlerin ve biyotıbbın kendilerinin yeni yaşam kavramları ürettiği ve yeni öznellik biçimlerini mümkün ve hatta zorunlu kıldığına dair daha ampirik tezleri tartıştım. En belirgin şekliyle Nikolas Rose ve Paul Rabinow tarafından geliştirilen bu fikirler, aynı zamanda biyopolitika çalışmalarında dikkatimizi teknoloji tartışmasının göreli eksikliğine de çeker. Çağdaş varoluşun teknolojik doygunluğu göz önüne alındığında, en azından gelişmiş kapitalist toplumlarda bu eksiklik, teknolojinin kendisinin öznelliğin ve yaşam biçimlerinin oluşumuyla bütünleştiği pek çok veçheyi görmemizi engeller. Dahası bu, teknolojilerin biyopolitika ile kaçınılmaz bir şekilde entegre olma biçimlerini açıklığa kavuşturmadan bırakır, öyle ki teknolojik gelişmeler zaman zaman biyopolitik düzenlenişleri mümkün kılmıştır ve bunun tersi de geçerlidir.

Çağdaş yaşamda bu bütünleşmenin öne çıktığı alanlardan biri, üremenin tıbbi, toplumsal ve politik yönetimidir. Üreme hususunu kitabın yalnızca bir bölümünde açık bir şekilde ele almış olsam da, bu, kitabın temel argümanlarından birini belirgin kılar. Çağdaş

biyopolitika teorisyenlerinin neredeyse hiçbiri üremeyle ilgili soruları pek dikkate almamış olsalar da, üreme biyopolitik yönetişimin başat bir sorunudur. Özellikle modern biyolojinin ortaya çıkışı ve kalıtım kavramına ilişkin değerlendirmeleriyle ve cinsellik tertibatına ilişkin daha sonraki düşünceleriyle Foucault, bu konuda bize rehberlik edebilir. Ancak Agamben'de üreme ve buna bağlı cinsel farklılık sorunları sistematik olarak gözardı edilmiştir. Esposito, sözgelimi "doğumun baskılanması"nı üç önemli biyopolitik *dispozitif*'ten biri olarak gördüğü ölçüde üremenin biyopolitik içerimlerinin daha çok bilincindedir, ancak düşüncesi problematik mecazlara bağlı kalır.

Üremenin önemli bir biyopolitik sorun olduğunu savunurken, yalnızca üremenin yönetişimi ve ekonomisinin çağdaş düzenlenişlerinin biyopolitik olduğunu kastetmiyorum. Anlaşılan o ki mesele daha derin. Çünkü, kanımca, biyopolitikanın ortaya çıkışı ve kuramsallaştırılma biçimleri, kadınların üretici bedenlerinin dışlanmasının uzun tarihinin Batılı politik ve felsefi düşünce geleneğinde ne denli kurucu bir rol oynadığını görmediği müddetçe bu fallik mantıktan kopmayı başaramayacaktır. Ayrıca, bu denli uzun süreli bağ, "biyopolitika ile ataerkilliğin kesiştiği yollar"ın ifşa edilişini güçleştirecektir.

Neyse ki biyopolitika kavramına angaje bazı akademisyenler, üremenin merkezi rolünü ve bununla bağlantılı olarak kadınların üreme kapasitesiyle hizalanışını daha kapsamlı bir şekilde kuramlaştırmaya başlıyorlar. Gördüğümüz üzere, Hannah Arendt'in eserleri, siyaset felsefesinin istikametini ölümden uzaklaştırıp doğarlığa doğru çevirdiği ölçüde buna katkıda bulunabilir. Ne var ki Arendt feminist değildi ve onun doğarlık kavramı, doğuran kadın bedenini perdelemesi bakımından büyük ölçüde muğlak olmayı sürdürmektedir. Bunun ötesinde Penelope Deutscher (2017) gibi feminist akademisyenler, Foucault'nun doğurma ve üreme hakkındaki düşüncelerini vurgulamak suretiyle onun çalışmalarını yeniden yorumlamada öncülük etmekteler. Bu çaba yol gelişme kaydettikçe, (biyo)politik teorisyenlerin üzerlerine düşen sorumluluk da giderek artacaktır.

Daha da önemlisi, üremenin biyopolitikadaki rolünü vurgulamak, biyopolitikanın yalnızca yaşamı teşvik edici olduğu anlamına gelmez.

Tam aksine biyopolitikanın yaşamı teşvik eden ve reddeden veçhelerinin derinden bütünleştiğini savundum; netice itibariyle, bu dinamiğin yalnızca bir veçhesine odaklanan biyopolitika kavramları yanıltıcı olacaktır. Bu ikili mantık, üretken kadın bedenine odaklanmanın, doğurgan bedenlerinden ötürü kadınların bir yaşam ilkesiyle ilişkilendirilme biçimlerinin incelenmesini de gerektirdiği anlamına gelir, ki bu ilişkilendirilme biçimleri onları ölüm getirenler olarak konumlandırır (Deutscher 2017). Bütün bunlara rağmen, yaşam ile ölümün iç içe geçişi, Agamben'in en kesin biçimde "ölüme maruz bırakılan yaşam" olarak anlaşılan çıplak yaşam kavrayışına da mutlak doğruluk kazandırmaz; daha ziyade, herhangi bir verili durumda yaşamı teşvik etmenin, yaşamı yadsıyan thanatopolitik ya da nekropolitik şiddet mantığıyla gerilim ya da tandem içinde nasıl işlediğinin incelenmesini gerektirir. Dolayısıyla, günümüz için örnek niteliğinde bir biyopolitik beden varsa (ki böyle bir iddianın kendisi, tartışmaya açıktır) bu, Agamben'in önerdiğinin aksine *Muselmann* veya hatta komadaki beden (Agamben 1998, 186) değil, ölümden sonraki gebelik vakalarıdır. Bu gibi durumlarda ciddi beyin hasarı almış veya beyin ölümü gerçekleşmiş gebe bir kadın, taşıdığı fetüsün vücudundan çıkarıldıktan sonra "yaşayabileceği" bir gebelik süresine ulaşmasını sağlamak adına haftalarca entübe edilebilir. Kadın tam anlamıyla bir kuluçka makinesi haline getirilmiştir, bedeni başka bir yaşam doğurmak adına yaşamın işlevsel bir simülasyonu durumunda muhafaza edilir. Dahası, sezaryen ile fetüsün çıkartılmasının akabinde organları, ölmek üzere olan bir başkasının hayatını kurtarmak adına nakil amacıyla alınabilir. Burada hem ölüm döşeğinde hem de ölümden sonra hayat verme kapasitesi nedeniyle iki kez kaynak olarak kullanılmış bir kadın bedeni söz konusudur. Dolayısıyla, üretken kadın bedenine odaklanmak bir kutlama değil, çokça ihtiyaç duyulan eleştirel bir inceleme olmalıdır. Ayrıca, yaşam ile ölüm ilkelerinin iç içe geçtiği bilhassa yoğun bir mahal olarak üretici kadın bedeninin incelenmesi, kadınların sebatı ve önceliğine dair politik-felsefi tahayyülü yerinden etmek adına kritik bir alan da sağlayabilir.

Bunlar bizi biyopolitikanın üstesinden gelinmesi gereken bir şey olup olmadığı veya biyopolitik düzenlenişlerin çöküşüne ve bu

kavramsal çerçeve içinde kolayca açıklanamayacak yeni sosyal ve politik varoluş biçimlerinin ortaya çıkışına tanık olup olmadığımız sorusuyla yüz yüze getirir. Agamben, Esposito ve bir dereceye kadar Hardt ile Negri, üç aşağı beş yukarı yeni yaşam kavramları ve yeni yaşama biçimlerinin oluşumunun acil bir ihtiyaç olduğunu tartışmaya devam ediyorlar. Buna mukabil başka araştırmacılar, kitaplarında ve konferanslarında halihazırda "biyopolitikanın ötesi" tabirini kullanmaktalar.

Bu ifadede neyin mevzubahis olduğu pek de açık değildir, dolayısıyla birkaç ihtimal üzerinde durmakta fayda var. Birincisi, yukarıda bahsedilen teorisyenlerin de öne sürdüğü üzere, tabirin biyopolitikanın üstesinden gelmek için politik ve toplumsal ihtiyaca tekabül ettiği söylenebilir. Bu görüş, büyük ölçüde bir bütün olarak toplumsal ve politik sistemlerin temelinde yatan kurucu mantığı anlamında, üniter bir tarihsel fenomen olarak biyopolitika algısına dayanır. Yani ziyadesiyle şiddet içeren veya baskıcı veya dışlayıcı tek bir politik-felsefi mantık çerçevesinde hareket eden -ve bu nedenle üstesinden gelinmesi gereken- biyopolitikaya dair totalci bir yaklaşımdır. İkincisi, "biyopolitikanın ötesi" formülü "biyopolitika" teriminin dikkat çektiği biyoloji ile siyasetin iç içe geçişinin yerini daha yeni düzenlenişlerin almakta olduğu, dolayısıyla artık biyopolitika çağında yaşamıyor olduğumuz yahut yakın zamanda yaşamıyor olacağımız anlamına gelebilir. Bu, akla biyopolitikanın tarihselliği ve zamansallığı hakkında sorular getirir. Gördüğümüz üzere bir politik rasyonalite olarak biyopolitikanın kökenine ve başlangıç zamanına dair kaydadeğer antlaşmazlıklar vardır. Dünya ve insanın dünyadaki yeri hakkında Aydınlanmacı düşünce tarzlarına bağlı olanlar, biyopolitikayı bilhassa modern bir fenomen olarak görür, başkaları kökenini antik Yunan ve erken Hıristiyanlıkta bulur. Ancak her iki durumda da, şimdilerde -biyopolitik fenomenlerin açıkça biyopolitik olmayanlarla karışmış olduğu durumdaki gibi- kısmen veya yerini yeni bir iktidar rejimine bırakması anlamında tarihsel bir fenomen olarak biyopolitikanın miadını doldurduğuna tanıklık ediyor olmamız mümkündür.

Velhasıl "biyopolitikanın ötesi" formülü, biyopolitika kavramının sınırlarını teşhis etmek, çağdaş dünyada halihazırda uzun süredir var

olan veya ortaya çıkmakta olan politik düzenlenişleri anlamlandırmak için yeni kavramlar bulmak anlamına gelebilir. Bu ihtimal kavramın analitik keskinliği kadar, biyopolitikanın "hakikati ne denli içerebildiği" meselesine de uzanır. Şüphesiz kavrama yönelik bu perspektiften bir dizi eleştiri bulunmaktadır. Fakat aynı zamanda, muhtemelen fenomenlerin ve koşulların başka türlü açıklanamayacak olan belirli veçhelerini ortaya çıkarma kudreti nedeniyle kavramı seferber etmeyi sürdüren çok sayıda çalışma da vardır. Bununla birlikte biyopolitikanın kavramları ve teorik çerçeveleri farklı şekillerde esnetilebilmektedir. Sözgelimi kavramı Batı dışı ve insan dışı bağlamlara doğru genişleten önemli çalışmalar bulunmaktadır. Kanımca bu, kavramın analitik bir araç olarak değerli olmayı sürdürdüğünün göstergesidir. Ancak, kendi muğlaklığının ağırlığıyla batmasını önlemek adına kavrama dair düşünüşün aralıksız olarak sürmesi de gerekir.

Referanslar

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life.* Trans. Heller-Roazen, D. Stanford, Stanford University Press.

Deutscher, P. (2017). *Foucault's Futures: A Critique of Reproductive Reason.* New York, Columbia University Press.

Foucault, M. (1990). *The History of Sexuality: An Introduction, Volume 1.* Çev. Hurley, R. New York, Vintage Books.

Dizin

A

Agamben, Giorgio 8, 9, 11-14, 17-21, 35, 49, 54, 56-86, 93, 106-109, 113-14, 117-19, 124, 126, 128-29, 138-39, 142, 147, 149-51, 156, 163-68, 171-73, 176, 179-83, 185, 188-96, 199, 201, 202, 208-212, 216-18, 222, 226-28, 232, 234-36, 238, 245, 247, 249, 251-56

Arendt, Hannah 15, 17-20, 83, 85-109, 111-15, 144-45, 156, 158, 168, 170-71, 178-80, 183-84, 189, 196, 201, 207, 210-13, 216-18, 223, 232, 239, 251, 253

Aristoteles 11, 14, 58, 60, 69-70, 108, 194, 201, 209, 210

B

bağışıklayıcı paradigma 128, 132, 136-38, 140, 150

Benjamin, Walter 19, 62, 63, 66, 77, 84, 94, 106, 219

bios 14, 49, 69, 70, 72-75, 83, 105, 111, 124, 127, 143, 168-69, 180, 192, 194-95, 199, 201, 208-210, 228

Bios 45, 84, 111, 117, 118, 128, 138, 149-51, 212, 217

Birinci Dünya Savaşı 90, 91, 94, 95, 180

Bisclavret 70, 71, 73

biyoiktidar 10-12, 15, 18, 19, 25-29, 33-41, 43-46, 50, 52-54, 59, 60, 67, 69, 71, 111, 117, 119, 124-27, 132, 138, 139, 155-62, 167-69, 173, 174, 176, 182, 188, 202, 208, 226, 231-37, 242, 244

biyokapitalizm *bkz* kapitalizm

biyokrasi 139

biyoloji 14, 16, 36, 53, 112, 130, 133, 139, 188, 190, 198, 199, 255

biyopolitika 7, 9-21, 25, 29, 30, 34, 35, 40, 43, 45, 49, 53, 54, 57-60, 64-71, 74, 77, 80, 83, 85-87, 95, 106, 109, 111, 113, 117-19, 124, 126-30, 138, 141-44, 149, 150, 155-64, 167-75, 179, 181-83, 187-91, 194, 196, 198-201, 205-213, 215, 216, 222, 223, 226-28, 231, 232, 235, 236, 238-42, 251-55

biyososyal 9, 15, 203, 204, 221

biyoteknoloji 34, 70, 169, 199, 203, 204, 213

Boer Savaşı 66, 96, 108

Butler, Judith 7, 21, 222, 231, 232, 247

bürokrasi 88

C

Canguilhem, Georges 46, 54, 132, 148-51, 191, 192, 196-98, 216

Cavarero, Adriana 104, 112-15, 173, 210, 211, 217, 239, 247

cinsel fark 209-213, 216, 221-23, 238-43, 246, 253

cinsiyet 18, 21, 155, 189, 203, 209, 216, 221-23, 230, 238-42, 245, 246

Clausewitz, Carl von 170

Ç

çıplak yaşam 11, 19, 58, 59, 64, 68-75, 82, 117, 126, 143, 176, 181, 189, 190, 208, 209, 228, 232, 236, 251, 254

çokluk 20, 117, 119, 121, 124-27, 169

D

Darwin, Charles 89, 114, 187, 239-42

Deleuze, Gilles 20, 34, 54, 123, 144, 148, 149, 188, 190, 192-97, 202, 215, 217

Derrida, Jacques 70, 84, 106, 136, 144, 151, 194

devletsizlik 86, 92, 97, 178-80, 232

disipliner iktidar 29, 30, 157, 226, 238

dispozitif 39, 54, 108, 119, 127, 142-45, 150, 222, 229, 230, 238, 239, 253

doğarlık 83, 102-104, 111-13, 145, 181, 189, 207, 210-13, 253

doğum 14, 18, 29, 30, 33, 83, 102, 103, 112, 113, 142, 144-46, 150, 180, 189, 204, 211-15, 239, 244, 251

E

egemenlik 20, 40-44, 58-68, 77, 82, 110, 120-23, 155-59, 162-64, 173-74, 180-83

emek 99, 100, 105, 112, 123

emperyalizm 87-90, 110, 120, 178, 233

engelli 109, 141, 244, 245

Esposito, Roberto 6, 11-13, 17-21, 49, 86, 113, 117-19, 127-151, 168, 173, 179, 184, 188, 190, 192, 196-98, 201, 210, 211, 214, 217, 222, 229, 230, 238, 247, 251-55

etik 25, 45-53, 59, 77-82, 195, 224-25

eylem 86, 99, 101-105, 112, 113, 165, 166, 171, 179, 194, 197

F

Foucault, Michel 8-21, 25-60, 64, 66, 74, 82, 84-86, 106, 110, 111, 114, 115, 118, 119, 123, 124, 128, 130, 132, 138, 139, 155-69, 173-76, 181-93, 196, 197, 201, 207, 208, 215-19, 222-28, 231-40, 243, 245-53, 256

G

gebe 14, 134, 137, 210, 211, 214, 254

genetik 14, 16, 67, 70, 102, 134, 135, 140, 169, 170, 200, 202, 204, 214

Grosz, Elisabeth 226, 239-41, 246, 248

Guantanamo 57, 108, 231

güvenlik 31, 40, 44, 45, 66, 156-59, 161, 162, 182

H

hakikat 46, 51, 53, 161, 192, 202

haklar 20, 92, 109, 113, 148, 155, 156, 170, 179-83, 229

Hardt, Michael 18, 20, 83, 117-27, 150-52, 169, 251, 255

Heidegger, Martin 19, 102, 106, 201, 202, 216

Hobbes, Thomas 122, 130-33, 139, 187, 239

Holokost 67, 81, 93, 94, 109, 173

homo sacer 9, 21, 57-71, 75-86, 106, 107, 114, 126, 138, 151, 156, 163, 164, 167, 172, 182, 183, 195, 210, 212, 216, 226, 227, 236, 247, 256

I - İ

ırk 21, 30-33, 88-90, 110, 141-44, 155, 191, 203, 209, 216, 221-23, 230-38, 245, 246

ırkçılık 32, 33, 86, 89, 108-113, 142, 174, 232-38, 243

içkinlik 119, 127, 148, 149, 188, 190, 192, 193, 196

İkinci Dünya Savaşı 33, 66, 79, 113, 229

immün tolerans 134-38

istatistik 32, 39, 40, 53, 104, 158, 188

istisna 57, 59, 61-66, 71, 74, 91, 107, 108, 121, 163, 234

K

kalıtım 30, 32, 33, 37, 91, 140, 144, 190, 191, 215, 233, 253

kapitalizm 122, 168, 169

kişilik 179, 229, 230

kölelik 49, 66, 109, 209, 223, 232, 235

L

Lemke, Thomas 7, 16, 21, 85, 115, 161, 162, 185

liberalizm 10, 11, 52, 136, 160-62, 168

M

Mbembe, Achille 174, 185, 232, 235, 236, 248

McWhorter, Ladelle 32, 56, 232, 238, 248

Muselmann 79, 81, 202, 236, 254

mülteci 57, 66, 91, 92, 179-81

N

Nancy, Jean-Luc 61, 84, 133, 144, 176, 185

Nazizm 67, 85, 90, 94-96, 109, 128, 139-50, 196

Negri, Antonio 6, 13, 17, 18, 20, 117-28, 142, 150-52, 169, 251, 255

nekropolitika 174, 176, 235

neoliberalizm 34, 52, 208

normalleştirme 44, 45, 162, 208, 243, 244

normlar 27, 39, 43-46, 58, 77, 132, 136, 147-49, 163, 176, 177, 196-98, 230-31

nüfus 11, 29-33, 37, 39, 44, 45, 53, 93, 124, 132, 141, 144, 157-60, 168, 175, 203, 207, 234, 237

O - Ö

oikonomia 68, 105, 164-68, 172, 182

Ordoliberalizm 160

öjeni 32, 33, 109, 140, 141, 144, 147, 191, 214, 215

özgürlük 41, 46, 48, 50-52, 111, 112, 161, 165, 224, 225, 237

öznellik 19, 21, 27, 49, 51, 53, 121, 124, 155, 202, 205, 216, 222-31, 237, 244-46, 252

P

politik ekonomi 160, 167-70, 177, 204, 242

R

Rabinow, Paul 14, 21, 53, 55, 56, 67, 84, 115, 170, 172, 173, 185, 189, 199-205, 215, 219, 247, 248, 252

S - Ş

savaş 19, 31-34, 57, 66, 79, 90, 91, 94-96, 107, 108, 113, 122, 133, 134, 170, 175, 176, 180, 200, 212, 222, 228-31, 246

Schmitt, Carl 61, 84, 106, 163-66, 185

Simondon, Gilbert 146, 148, 211

soykırım 111, 138-41, 173, 174, 233

soykütük 12, 38, 39, 40, 46, 47, 53, 66, 87, 162, 165, 182, 190-93, 206, 208, 223, 224, 232, 240, 251

sömürgecilik 89, 110, 122, 223, 225, 233-35

Stalinizm 85, 90, 95, 96, 99

Stoler, Ann 31, 56, 232-34, 237, 249

şiddet 20, 41, 52, 62, 63, 67, 69, 70, 81-83, 155, 156, 167, 170-74, 182, 183, 208, 212, 236, 237, 254, 255

T

tanıklık 79, 80, 182, 195, 228, 255

tecavüz 138, 212, 228

teknoloji 16, 18, 20, 44, 47, 69, 73, 74, 102, 144, 155, 174, 177, 188, 189, 199-206, 211, 214, 215, 224-28, 237, 244, 251-52

terk etme 62, 64, 176-78, 183, 231, 232

terör 57, 231, 236

toplama kampı 65, 66, 79, 83, 96, 97, 108, 113, 144, 147, 172, 173

toplumsal cinsiyet 6, 18, 155, 238-42, 245-46

totalitarizm 19, 86, 95, 109, 121

U - Ü

ulus-devlet 87-91, 94, 113, 120, 136, 178-81

üreme 18, 21, 32, 60, 69, 140, 144, 155, 187-90, 206-216, 221, 223, 243, 251-53

V

Vatter, Miguel 7, 102, 111-15, 189, 212, 213, 219

W

Waldby, Catherine 7, 170, 184, 186, 213, 217, 219

Weheliye, Alexander 232, 236, 237, 246, 249

Y

yaşam-biçimi 13, 59, 74-77, 83, 118, 119, 126, 181, 190, 194-96, 252

yönetim 10, 20, 52, 61, 76, 88, 93, 110, 120, 155-68, 172, 175, 182, 183, 187, 212, 214

yurttaşlık 15, 92, 179, 204

BİYOPOLİTİKA

Catherine Mills

Biyopolitika, son yıllarda beşerî ve sosyal bilimler disiplinlerinde en yaygın kullanılan ve en önemli kavramlardan biri olmuştur. Mills'in Biyopolitika – Düşünürler ve Temalar'ı, biyopolitika çalışmaları alanına geniş kapsamlı ve derinlikli bir giriş mahiyetindedir. İki temel kısma ayrılmış olan kitabın ilk kısmı, biyopolitika kavramının çağdaş kullanımlarına odaklanmak suretiyle Michel Foucault, Giorgio Agamben, Hannah Arendt, Roberto Esposito ve Antonio Negri'nin temel teorik yaklaşımlarını açıklayıp tartışarak kavrama dair felsefî bir giriş sunar. Kitabın ikinci kısmında Mills, odağını düşünürlerden kavramın işe koşulma biçimlerine kaydırarak "Politika", "Yaşam" ve "Öznellik" üst başlıkları altında egemenlik, yönetimsellik, şiddet, haklar, teknoloji, üreme, ırk/ırkçılık ve cinsel farklılık temalarını biyopolitik bir perspektifle ele alır.

Kitap, biyopolitika çalışmalarındaki temel teorileri ve temaları tanıyıp kavramak isteyen okuyucular için vazgeçilmez bir rehber olmakla birlikte kavrama aşina okurlar için de meydan okuyucu ve kışkırtıcı içgörüler sağlayacaktır.

Catherine Mills, Biyoetik Profesörü ve Avustralya Monash Üniversitesi'nde Avustralya Araştırma Konseyi Üyesidir.

NotaBene • Kuram/Politika
ISBN 978-605-280-330-7
9 786052 603307